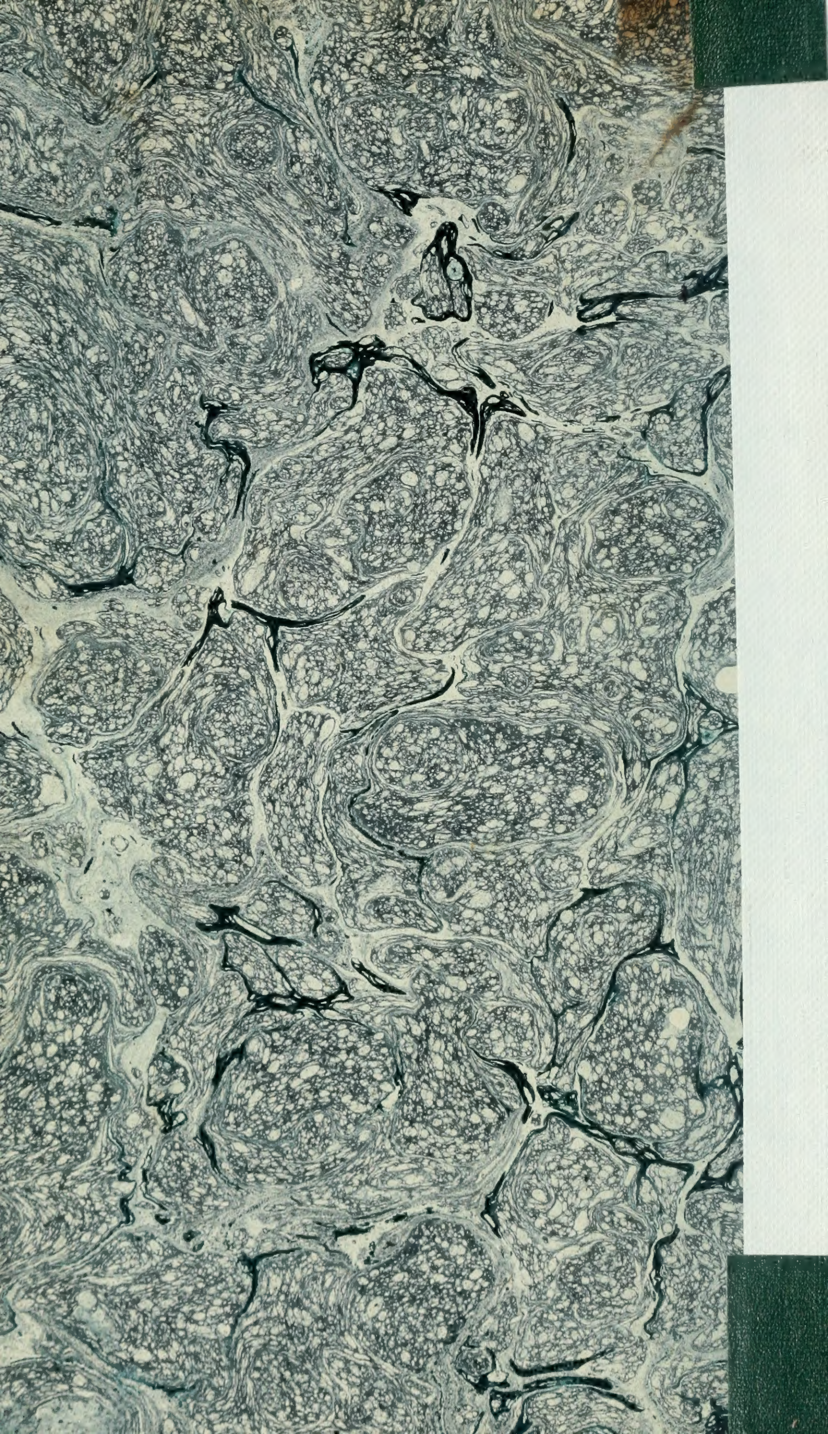
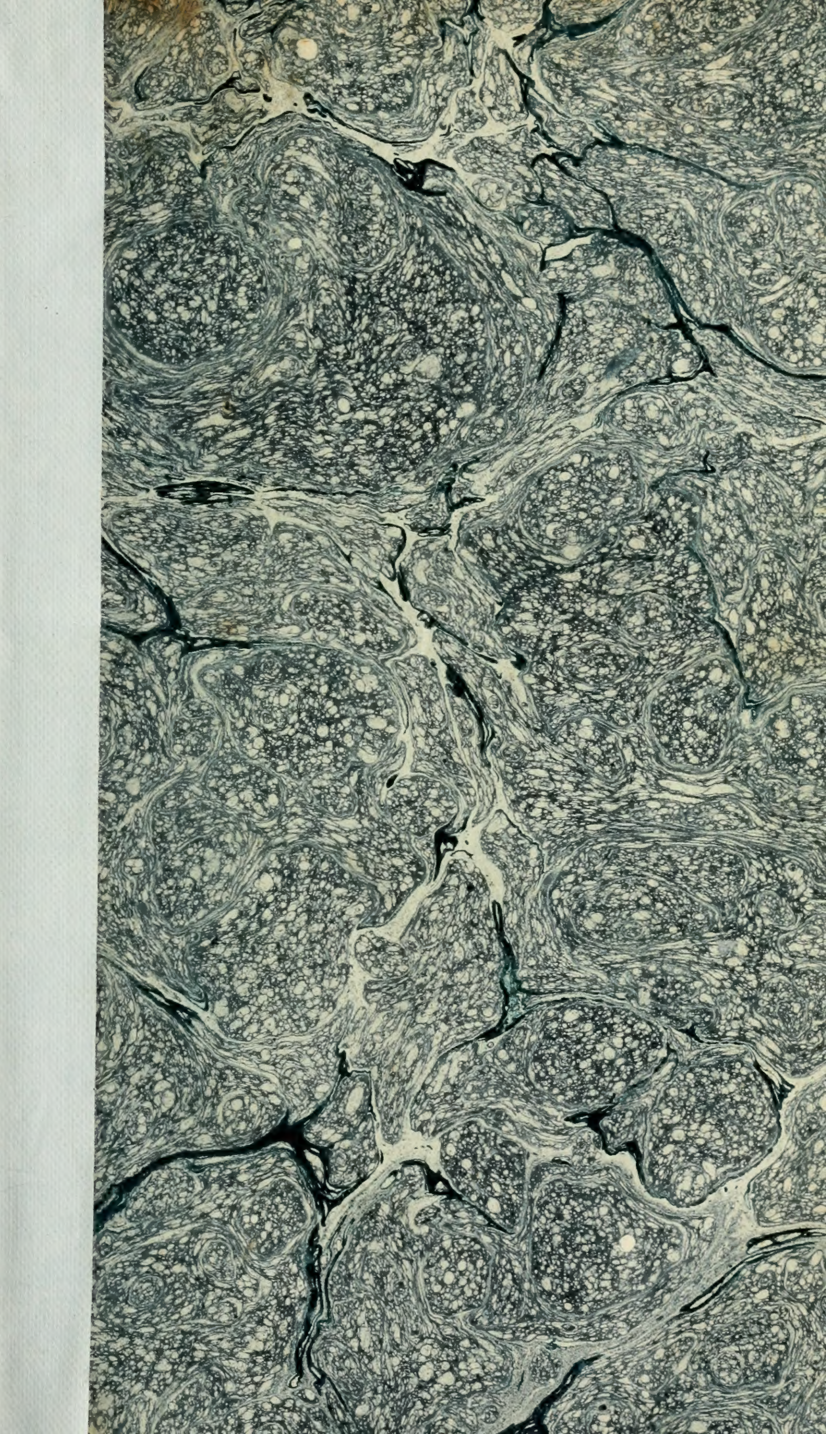

2305706





100

J. Wheeler

4522

COURS
DE L'HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE.

(COURS DE 1829.)

Ouvrages de M. Victor COUSIN, *qui se trouvent à la même Librairie.*

Cours de philosophie, comprenant l'introduction générale à l'histoire de la philosophie. 1 fort vol. in-8, composé de treize leçons, d'une table, et orné du portrait de l'auteur. Paris, 1828. 11 fr.

Nouveaux fragmens philosophiques, pour servir à l'histoire de la philosophie ancienne. 1 vol. in-8, 1828. 7 fr. 50 c.

OEuvres complètes de Platon, traduites du grec en français, accompagnées de notes, et précédées d'une introduction sur la philosophie de Platon. 5 vol. in-8; le sixième est sous presse. Prix du vol. 9 fr.

Procli philosophi Platonici opera, e codd. Mss. biblioth. reg. Parisiensis, nunc primum edidit, lectionis varietate et commentariis illustravit *Victor Cousin*. 6 vol. in-8. 42 fr.

OEuvres complètes de Descartes, avec des augmentations importantes de Lettres nouvelles, et la traduction de plusieurs ouvrages jusqu'ici non traduits. 11 vol. in-8, avec planches. Prix du vol. 8 fr.

Fragmens philosophiques, 1826. 1 vol. in-8. 7 fr. 50 c.

Sous presse.

Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand de Tennemann, par *Victor Cousin*. 2 vol in-8. 15 fr.

Leçons de philosophie de *M. Laromiguière*, jugées par *M. Victor Cousin* et *M. Maine de Biran*, 1829. 1 vol. 3 fr. 50 c.

OEuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'École écossaise, publiées par *Th. Jouffroy*, avec des fragmens de *M. Royer-Collard*. 6 vol. in-8. Prix du vol. 7 fr.

Esquisses de philosophie morale, par *Dugald-Stewart*, traduit de l'anglais par *Th. Jouffroy*. 1 vol. in-8, 1826. 6 fr.

Élémens de la philosophie de l'esprit humain, par *Dugald-Stewart*, trad. par *MM. Prévost* et *Farcy*. 3 vol. in-8. 16 fr.

Essai sur l'histoire de la philosophie en France au xix[e] siècle, par *M. Damiron*, 2[e] édition. 2 vol. in-8, 1829. 14 fr.

Principes philosophiques, politiques et moraux, par *Weiss*, 10[e] édition. 2 vol. in-8, 1828. 12 fr.

Mélanges philosophiques de *sir James Mackintosh*, trad. de l'anglais par *Léon Simon*. 1 vol. in-8, 1829. 6 fr.

PARIS. — IMPRIMERIE DE RIGNOUX,
rue des Francs-Bourgeois-S.-Michel, n° 8.

COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE,

PAR M. V. COUSIN,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE.

TOME I.

PARIS.

PICHON ET DIDIER, ÉDITEURS,

LIBRAIRES-COMMISSIONNAIRES, SUCCESSEURS DE BÉCHET AINÉ,

QUAI DES AUGUSTINS, N° 47.

1829.

AVIS DES ÉDITEURS.

M. Cousin s'était attaché l'été dernier à signaler les principes théoriques et historiques qui doivent dominer tout son enseignement. Cette année, il a fait choix d'une époque particulière de l'histoire de la philosophie à laquelle il pût appliquer ses principes; cette époque est le dix-huitième siècle.

On sait que M. Cousin avait déja traité de la philosophie du dix-huitième siècle, à la Faculté des lettres, pendant les années 1819 et 1820. Le point de vue général du professeur est resté le même, mais le temps et l'expérience l'ont agrandi. Déja en 1819 les auditeurs de M. Cousin avaient été frappés de cette intelligence philosophique et historique, qui, pénétrant dans le cœur de chaque système, et en démêlant le vrai et le faux, la

partie durable et la partie périssable, recueillant l'une, abandonnant l'autre, composait ainsi, des emprunts faits à tous les systèmes, une philosophie qui les représentait tous sans s'asservir à aucun d'eux, et semblait l'expression dernière et légitime de l'esprit humain au dix-huitième siècle. Cette impartialité supérieure préside toujours aux leçons de M. Cousin; mais on peut dire qu'elle se fonde aujourd'hui sur des études plus vastes, sur une érudition plus étendue et plus sûre.

En 1819 et 1820, M. Cousin partageait la philosophie du dix-huitième siècle en deux systèmes seulement, le sensualisme et l'idéalisme. Maintenant il paraît avoir reconnu que si le scepticisme et le mysticisme se rattachent incontestablement, l'un au sensualisme, l'autre à l'idéalisme, ils ont pourtant des principes à part dont les développemens constituent deux écoles spéciales qui ne doivent pas être confondues avec les deux autres écoles, sensualiste et idéaliste, bien qu'elles y tiennent. Cette classification, plus simple et plus

complète, rend mieux compte de tous les phénomènes historiques, et fournit une base plus large à l'esprit de combinaison.

Autrefois M. Cousin, conformément au titre même de sa chaire, entrait d'abord dans la philosophie moderne et le dix-huitième siècle; par conséquent, il ne pouvait guère tirer légitimement de cette unique et récente expérience des conclusions générales sur la nature et les lois de l'esprit humain : mais ayant embrassé depuis toutes les époques antérieures de l'histoire de la philosophie, il a pu appliquer ses principes sur une plus grande échelle, les rectifier et les étendre, les élever à la hauteur d'une véritable théorie. Aussi cette année a-t-il fait précéder l'examen détaillé des quatre grandes écoles, qui selon lui composent la philosophie du dix-huitième siècle, d'une revue de tous les antécédens de ces quatre écoles; ce qui a donné lieu à une esquisse de l'histoire entière de la philosophie depuis l'Orient jusqu'au dix-huitième siècle. Cette esquisse rapide, aussi remarquable par la préci-

sion des détails que par la richesse des vues générales, compose à peu près le premier volume.

Le second volume comprendra l'histoire détaillée de l'école sensualiste au dix-huitième siècle.

TABLE DES SOMMAIRES

DE

LA PREMIÈRE A LA DOUZIÈME LEÇON.

PREMIÈRE LEÇON.

Page 1re.

Sujet du cours : Histoire de la philosophie en Europe pendant le dix-huitième siècle. — Rappel du principe que la philosophie d'un siècle sort de tous les élémens dont ce siècle se compose ; d'où la nécessité de chercher la philosophie du dix-huitième siècle dans l'histoire générale de ce siècle. - Sujet de cette première leçon : Revue du dix-huitième siècle. —Mission générale du dix-huitième siècle : en finir avec le moyen âge ; de là les deux grands caractères du dix-huitième siècle, la généralisation et la diffusion du principe de liberté. — Politique. — Religion. — Mœurs. — Littérature. — Arts. — Sciences mathématiques, physiques, et naturelles. — Sciences morales. — Travail de tous ces élémens pendant le dernier quart du dix-huitième siècle. Nécessité d'une explosion. — Où devait-elle éclater ? — Révolution française. Ses caractères. — Le bien ; le mal. Impuissance de l'extravagance et du crime. — La charte, comme résultat du travail légitime de la révolution et du dix-huitième siècle. — Conclusion : différence de la mission du dix-huitième siècle et de celle du dix-neuvième.

DEUXIÈME LEÇON.

Page 41.

TROISIÈME LEÇON.

Page 81.

QUATRIÈME LEÇON.

CINQUIÈME LEÇON.

SIXIÈME LEÇON.

SEPTIÈME LEÇON.

HUITIÈME LEÇON.

NEUVIÈME LEÇON.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

COURS
DE L'HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE LEÇON.

Sujet du cours : Histoire de la philosophie en Europe pendant le dix-huitième siècle. — Rappel du principe que la philosophie d'un siècle sort de tous les élémens dont ce siècle se compose ; d'où la nécessité de chercher la philosophie du dix-huitième siècle, dans l'histoire générale de ce siècle. - Sujet de cette première leçon : Revue du dix-huitième siècle. —Mission générale du dix-huitième siècle : en finir avec le moyen âge ; de là les deux grands caractères du dix-huitième siècle, la généralisation et la diffusion du principe de liberté. — Politique. — Religion. — Mœurs. — Littérature. — Arts. — Sciences mathématiques, physiques, et naturelles. — Sciences morales. — Travail de tous ces élémens pendant le dernier quart du dix-huitième siècle. Nécessité d'une explosion. — Où devrait-elle éclater ? — Révolution française. Ses caractères. — Le bien ; le mal. Impuissance de l'extravagance et du crime. — La charte, comme résultat du tra-

vail légitime de la révolution et du dix-huitième siècle. — Conclusion : différence de la mission du dix-huitième siècle et de celle du dix-neuvième.

Messieurs,

Je vous ai présenté l'année dernière une introduction à l'histoire de la philosophie : j'ai voulu avant tout que vous reconnussiez celui que vous aviez écouté autrefois avec quelque indulgence ; j'ai voulu vous signaler d'abord ma méthode et mon but, l'ensemble de mes idées et l'esprit général qui doit présider à mon enseignement. Mais si les généralités sont l'ame de la science, je n'ignore pas que la science ne prend un corps en quelque sorte, ne se fonde et ne s'organise que dans la réalité des détails et le travail des applications positives. Je viens donc éclaircir, étendre, affermir les principes historiques que je vous ai exposés l'été dernier en les appliquant à une époque particulière, à quelque grand siècle de l'histoire de la philosophie.

J'avais pensé à vous conduire en Grèce : je m'étais proposé de vous faire connaître cette époque célèbre de la philosophie ancienne à laquelle ont attaché leur nom deux hommes, di-

vers plutôt qu'opposés, égaux en génie comme en gloire, et qui, quatre siècles avant notre ère, ont à jamais fixé dans l'Occident, l'un les idées fondamentales sur lesquelles roule la philosophie, l'autre la méthode qui lui convient et qu'elle a gardée. Aristote et Platon ne sont pas seulement de grands hommes : ce sont des systèmes, et des systèmes qui ont des racines si profondes dans la nature de l'esprit humain et dans celle des choses, que le temps qui change tout n'a pu changer que leurs formes, et qu'on peut dire avec une rigueur parfaite que la pensée humaine n'a depuis fait autre chose que d'aller tour à tour de l'un à l'autre, en les modifiant et en les perfectionnant sans cesse. Ce sont là, vous le savez, mes études habituelles; il m'eût été commode à moi-même de les porter à cette chaire : j'aurais aimé à passer avec vous cette année entre Aristote et Platon, entre Sophocle et Phidias, entre Périclès et Alexandre. Mais de graves motifs m'ont détourné de ce dessein. L'histoire, Messieurs, n'est pas faite seulement pour satisfaire une curiosité savante ou pour fournir des tableaux à l'imagination de l'artiste; elle est surtout une leçon pour l'avenir : un homme sérieux ne s'engage point dans l'étude pénible du passé pour y apprendre seule-

ment ce qui fut, mais pour en tirer ce qui doit être; et une histoire de la philosophie, qui veut être véritablement philosophique, doit aboutir à des conclusions positives sur les destinées ultérieures de la philosophie. Tel est aussi mon but : de quelque siècle de l'histoire de la philosophie que je vous entretienne, c'est toujours à vous que je m'adresse : j'ai toujours devant les yeux la France, et la France du dix-neuvième siècle. Or, il m'a paru que je m'éloignais un peu de notre France, en reculant jusqu'à Aristote et jusqu'à Platon. Sans doute le système de Platon et celui d'Aristote renferment des élémens immortels qui appartiennent à l'esprit humain et qui conviennent par conséquent à tous les pays et à tous les siècles; mais la combinaison de ces élémens, mais la forme même de cette combinaison est toute grecque; elle a deux mille ans, et pour discerner et retrouver sous cette forme vieillie les problèmes éternels de la philosophie, il faut de ces problèmes une habitude à laquelle toute la sagacité du monde ne peut suppléer. D'ailleurs, pour vous dire toute ma pensée, j'ai considéré les circonstances particulières dans lesquelles se trouve parmi nous la philosophie, et j'ai jugé que, dans ces circonstances, sortir de la lice des discussions contemporaines et

m'enfoncer dans l'antiquité, c'était déserter mon poste et la cause de la vraie philosophie. Voilà pourquoi je me suis décidé à rester quelque temps encore dans les régions de la philosophie moderne ; et comme dans les temps modernes je ne connais pas de siècle plus voisin du nôtre que le dix-huitième, j'ai pris celui-là pour le texte de mes leçons. Je ne me dissimule pas les difficultés qui m'attendent; mais ce n'est pas plus mon habitude de fuir les difficultés que de les chercher. Tout siècle en se retirant de la scène du monde, et plus qu'aucun autre le dix-huitième, rempli de si grands événemens, laisse après lui un long héritage d'intérêts contraires. Le dix-huitième siècle a donc nécessairement parmi nous des admirateurs et des adversaires ardens et ombrageux : dans ce débat des passions opposées, l'indépendance philosophique serait mal à l'aise, si elle ne trouvait en elle-même sa force comme sa récompense.

Messieurs, c'est un des principes que je vous ai développés l'an passé avec le plus de soin et d'étendue, que la philosophie d'un siècle sort de tous les élémens dont ce siècle se compose, et que pour bien comprendre la philosophie de toute époque, il faut l'étudier d'abord

dans la civilisation générale qui l'a produite; d'où il suit que pour vous donner une idée exacte et complète de la philosophie du dix-huitième siècle, non seulement en France, mais dans toute l'Europe, pour vous en faire saisir la nature et le caractère propre, je dois commencer par vous entretenir du dix-huitième siècle et de son histoire, indépendamment de sa philosophie. Et comme je suppose que l'histoire de ce siècle vous est présente, il me suffira de vous en rappeler les traits principaux et caractéristiques : ce sera le sujet de cette première leçon.

Qu'est-ce que le dix-huitième siècle? quels sont ses rapports avec les siècles qui le précèdent? en quoi leur ressemble-t-il? en quoi en diffère-t-il? Messieurs, il leur ressemble en ce qu'il continue leur action; il en diffère en ce qu'il la développe sur une plus grande échelle. Et quelle est cette action? ce n'est pas moins que l'enfantement de l'histoire moderne, la rupture des temps nouveaux avec les temps anciens, avec le moyen âge.

Que le moyen âge ait été une des plus grandes époques de l'histoire de l'humanité, qu'il ait été à sa place, qu'il ait été nécessaire et utile, qu'il ait même été un progrès relativement aux

époques qui le précédaient, c'est une vérité évidente dans l'état présent de la science historique; mais il n'est pas moins évident que ce qui avait été un progrès était devenu un obstacle, et que le moyen âge, après avoir remplacé l'antiquité classique, avait fait son temps et devait céder la place à une ère nouvelle : tout ceci n'a pas même besoin d'être rappelé. Mais je vous prie de ne point oublier une distinction importante : autre chose est le moyen âge, autre chose est le christianisme. Sans doute le christianisme était dans le moyen âge, et il y a fait tout ce qui s'y est fait de bon et de grand; mais il y était sous les conditions du temps, sous sa première forme, non sous sa forme unique ni sa forme dernière. Le moyen âge est le berceau du christianisme; il n'en est pas la borne. Le christianisme est le fond même de la civilisation moderne; ils ont la même destinée; ils passent par les mêmes fortunes; et il fallait que lui-même sortît des ténèbres et des liens du moyen âge pour se développer et porter tous les fruits qui lui appartiennent. Quand donc je vous parlerai du moyen âge et de la puissance formidable et sacrée qui y domine, songez bien qu'il ne s'agit pas du christianisme et de la puissance immortelle qui lui a

été donnée sur le monde ; il ne s'agit que de la puissance ecclésiastique devenue puissance temporelle, et comme telle soumise aux chances et aux vicissitudes de tous les pouvoirs de la terre.

Fils légitime du christianisme, l'esprit nouveau a fait son apparition dans le monde vers le seizième siècle : son but final est de substituer au moyen âge une société nouvelle; donc, ses premiers efforts devaient se diriger contre la puissance qui domina dans le moyen âge ; de là, la nécessité que la première révolution moderne fût une révolution religieuse. Sans doute cette révolution a eu ses antécédens et ses préparations, comme tous les grands événemens, d'abord dans la tentative d'une réforme légale au concile de Bâle, puis dans l'affaire des hussistes ; mais c'est le seizième siècle, c'est l'Allemagne, c'est Luther, qui l'ont véritablement produite et qui lui ont donné leur nom. Un peu trop accoutumés à ne regarder que la France, nous croyons assez volontiers que le dix-septième siècle est un siècle de stabilité et de repos. Il n'y a pas de plus grande illusion ; et le dix-septième est encore plus agité et plus révolutionnaire que le seizième. En effet, que voyez-vous dans la première partie du dix-septième

siècle ? La continuation de la lutte du pouvoir spirituel absolu et de l'esprit de réformation. Cette lutte opiniâtre qui remue tout l'empire germanique ne finit qu'au traité de Westphalie, lequel reconnaît que l'esprit nouveau est arrivé à un état de force qu'il est impossible de détruire ni de nier. Et qu'y a-t-il dans la seconde moitié du dix-septième siècle ? encore une révolution ; une révolution qui continue la première, et lui donne une face nouvelle, une face politique. La révolution anglaise est le grand événement de la fin du dix-septième siècle, et la source des guerres ardentes que le chef de cette révolution, Guillaume, suscita à Louis XIV. Héritier des siècles qui l'avaient précédé, le dix-huitième siècle est venu accomplir leur ouvrage. Le seizième et le dix-septième siècle avaient miné, ébranlé le moyen âge ; la mission du dix-huitième était de le renverser et d'en finir avec lui. De là les caractères du dix-huitième siècle.

Deux révolutions, l'une politique, l'autre religieuse, remplissent le seizième et le dix-septième siècle ; mais ce n'étaient là que des révolutions partielles. La révolution religieuse ne semblait pas renfermer la révolution politique ; personne alors ne songeait à ce

rapport aujourd'hui si manifeste ; et il fallut que le temps se chargeât de le faire paraître : il fallut que la révolution anglaise sortît du protestantisme, pour que l'on aperçût la portée de la première révolution. On vit bien que cette première révolution n'était pas exclusivement religieuse, puisque son principe venait de produire une révolution politique ; et il fallait bien reconnaître que le principe de la seconde n'était pas exclusivement politique, puisqu'il avait déja produit une révolution religieuse. C'est la logique de l'histoire qui des deux expériences du seizième et du dix-septième siècle, ajoutées l'une à l'autre et combinées entre elles, tira cette hardie généralisation, c'est-à-dire celle du principe de liberté, laquelle est le caractère éminent du dix-huitième siècle. Or, celui-là en entraîne nécessairement un second. Tout ce qui est partiel est local : aussi la révolution protestante et la révolution anglaise n'ont-elles point dépassé les positions fortes mais bornées qu'elles occupaient il y a plus d'un siècle, parce que leur principe propre manque de généralité. On peut bien les rattacher à une idée générale, mais elles ne sont pas cette idée générale elle-même : or, il n'y a que ce qui est général qui convienne à tout, et qui par conséquent puisse s'appliquer à tout et se répandre

partout. La généralisation des idées a pour effet inévitable leur propagation et leur diffusion. Ce sont là les deux grands caractères du dix-huitième siècle. Examinez-le bien ; vous le voyez rappeler tout à l'examen, se rendre compte de tout, aspirer sans cesse en toutes choses aux élémens les plus simples, c'est-à-dire à la plus haute généralisation; et en même temps vous le voyez appliquer sans cesse à tout et partout les principes qu'il a une fois généralisés. De là dans un seul et même pays la fusion de toutes les classes, principe caché de la future égalité ; et la fusion de tous les pays de l'Europe, principe caché de la future unité européenne. Déja ce rapprochement des classes et des pays paraît au dix-huitième siècle; il s'y forme déja une unité dans laquelle se rencontre et se reconnaît toute l'Europe civilisée. Mais cette unité nouvelle est purement morale, et elle a en face d'elle les débris de la vieille unité du moyen âge, les lois, les coutumes, les institutions des temps anciens qui doivent la détruire ou être détruites par elle. Or, jusqu'ici, Messieurs, la civilisation n'a jamais été vaincue : elle ne l'a pas été au dix-huitième siècle. Le moyen âge a donc succombé; le dix-huitième siècle en a fini avec lui et l'a relégué dans l'histoire : c'était là la mission du siècle qui succédait au dix-sep-

tième et au seizième ; et cette mission a déterminé l'esprit du dix-huitième siècle, avec les deux caractères que je viens de vous signaler.

Suivons rapidement l'esprit du dix-huitième siècle dans toutes ses grandes manifestations, politiques, religieuses, morales, littéraires, scientifiques ; car c'est de tous ces élémens que doit sortir la philosophie que nous cherchons.

Voici les grands phénomènes politiques du dix-huitième siècle : Ce n'est pas moi qui parle, c'est l'histoire. 1° Affaiblissement de toutes les puissances qui avaient joué le principal rôle dans le moyen âge; 2° avénement sur la scène du monde de puissances nouvelles inconnues au moyen âge; affaiblissement de toutes les puissances méridionales ; création de puissances septentrionales. L'Italie s'enfonce de plus en plus dans sa nullité politique ; l'Espagne et le Portugal y gravitent peu à peu. Qu'est devenue la marine portugaise ? où sont les guerriers et les navigateurs portugais ? Le Portugal n'est plus qu'une colonie anglaise. Où sont les vieilles bandes espagnoles qui avaient mis la main dans tous les grands événemens des siècles précédens, qui avaient fait les destinées de l'Europe ? elles sont mortes à Rocroy. N'aimez-vous pas la guerre comme mesure de la

puissance des peuples? Prenez une mesure plus pacifique, au moins en apparence: prenez les grands hommes, ces vives images de l'humanité en chaque siècle; montrez-moi les grands hommes que produit alors le midi de l'Europe. En cherchant bien, je trouve trois hommes qui n'ont pas manqué de talent ni de caractère, et qui appartiennent presque à l'histoire. Les deux premiers, animés de l'esprit nouveau, mais ne sachant pas à quel peuple ils ont affaire, tentent sur ces peuples, et avec ces peuples, d'impraticables entreprises; il leur faut donc employer la violence, et la violence se résout en impuissance: de là, les tentatives malheureuses de Joseph II et du marquis de Pombal. Le troisième, formé à une autre école, appartenant à l'esprit ancien et appuyé sur une nation de l'ancienne Europe, le cardinal Alberoni, regarde en face l'esprit nouveau et s'oppose à ses progrès; il essaie de l'étouffer en replaçant le prétendant sur le trône d'Angleterre, et en renversant chez nous le régent; mais déja le passé était plus faible que les temps nouveaux, et le cardinal Alberoni a succombé et avec lui toute chance de contre-révolution. Au contraire, regardez dans le Nord; un homme y met au monde un empire: le czar

Pierre amène sur la scène de l'Europe la Russie, la Russie hétérodoxe. Sorti des guerres de la réforme, le petit duché de Brandebourg s'agrandit et se développe en une monarchie protestante et guerrière. Un jour cette monarchie tombe entre les mains d'un homme de génie qui, avec elle, attaque l'Autriche et démembre l'empire. Plus tard vient l'émancipation des colonies américaines, qui ajoute encore à la dissolution générale. Je ne vous parle pas de la révolution française, parce qu'elle n'est pas un des événemens du dix-huitième siècle, mais l'événement par excellence de ce siècle, ce siècle tout entier, son dernier mot, sa crise; j'en parlerai plus tard.

Considérons l'état religieux de l'Europe. Tout le monde convient, tout le monde proclame, amis et ennemis, que le caractère religieux de ce temps est l'affaiblissement de la puissance ecclésiastique. Non seulement de toutes parts le clergé européen perd de son autorité sur les esprits, mais il semble que lui-même abdique: il est moins savant, il est moins grave; loin de s'opposer à la dissolution qui le cerne et le menace, il va au devant d'elle et l'encourage. C'est à un pape qu'a été dédié *Mahomet*. Clément XIV, ou n'a pas compris cet ironique hommage, ou s'y est prêté de bonne grace:

il en a fait ses remerciemens. Je ne puis pas oublier non plus que c'est au milieu du dix-huitième siècle qu'a été licenciée la dernière milice du moyen âge, cette société qui a fait tant de bien et tant de mal, et qui pendant deux siècles, avec une opiniâtreté dont le secret même est sa souplesse infinie, défendit partout le moyen âge et le pouvoir absolu, spirituel et temporel, par son savoir et par ses intrigues, par ses vertus et par ses vices. C'est au milieu du dix-huitième siècle que cette célèbre société est morte; et elle n'y a pas péri violemment, pensez-y bien, elle est morte naturellement; elle a été mise au tombeau par les mains mêmes de la puissance qu'elle servait et qui l'avait instituée; et il n'en peut plus revenir qu'un fantôme impuissant qui disparaîtrait au premier signe un peu sévère de la civilisation nouvelle.

Dans l'état moral, mêmes symptômes, mêmes caractères. Avec l'ancien ordre de choses s'affaiblissent et déclinent les vieilles mœurs, les vieilles vertus, comme si la vertu aussi changeait avec le temps, et était condamnée aux métamorphoses de l'histoire. Les vieilles vertus s'en vont, par exemple, l'esprit chevaleresque, qui ne subsiste plus que dans quelques ames d'élite, dignes

de tous nos respects. A la place des anciennes vertus, grace à Dieu, en viennent de nouvelles, par exemple, l'humanité, mot presque nouveau, ou dont l'emploi plus fréquent marque l'extension de la chose ou du moins de l'idée. L'humanité moderne a sa racine dans la charité chrétienne; je le reconnais bien volontiers, mais c'est la gloire du dix-huitième siècle de l'en avoir tirée. L'humanité dans les actes, c'est la bienfaisance; dans les sentimens, c'est la bienveillance; et comme ce dix-huitième siècle qui généralise tout, en même temps applique tout, il applique le principe même de l'humanité aux relations les plus usuelles; de là la politesse, laquelle se répand dans toutes les classes et dans tous les pays. Mais, Messieurs, il ne se fait pas impunément un vide dans la société et dans l'ame humaine; dans ce vide se glissent aisément le scepticisme moral, la mollesse, la licence : de là le relâchement général des mœurs dans toute l'Europe au dix-huitième siècle. Ainsi le mal et beaucoup de mal se trouve à côté du bien. Je vous signale une fois pour toutes ce triste et inévitable mélange, et je me crois dispensé d'y revenir sans cesse; je me fie à votre intelligence, et un peu aussi à mes intentions connues.

Suivons dans la littérature l'esprit du dix-

huitième siècle. Si le dix-huitième siècle est un siècle de dissolution, ce ne sera pas un siècle de poésie, car la poésie est l'expression, la voix harmonieuse, et pour ainsidire la fleur d'un état de choses fixe et arrêté ; cette fleur ne pouvait venir au milieu d'une crise ; or le dix-huitième siècle n'est que cela, et ne pouvait être que cela. Aussi en France il reste tout au plus un grand poëte, Voltaire. En Angleterre, Dryden, Pope et Addisson sont comme la monnaie de Milton. L'Italie a deux hommes de talent qui ne demandent pas mieux que d'être des poëtes; mais ni l'un avec sa belle harmonie sans pensées viriles, ni l'autre avec son énergie convulsive et maniérée, n'arrivent à la vraie poésie. Selon moi, l'Allemagne est l'asile de la poésie au dix-huitième siècle. Pourquoi, Messieurs? c'est que l'Allemagne, naturellement très poétique, s'était assise depuis assez long-temps dans la réforme et la civilisation qui lui convient pour en tirer des chants poétiques; de là trois grands poëtes, Klopstock, Schiller, Goëthe : l'un tout protestant, l'autre tout libéral, l'autre tout philosophe. Goëthe est avec Voltaire le poëte du dix-huitième siècle. Il semble que Goëthe ait paru dans le monde, et Dieu fasse qu'il y reste long-temps encore, pour prouver que l'esprit le plus

philosophique, la réflexion la plus libre, peuvent avoir aussi leur poésie.

Si le dix-huitième siècle n'est pas précisément le siècle de la poésie, c'est celui de la prose : la France, à la fois si méthodique et si vive, est le pays de la belle prose. De là nos grands prosateurs du dix-septième siècle, que continuent dignement ceux du dix-huitième. C'en est fait de l'éloquence sacrée que soutient encore un moment, mais très affaiblie, l'élégant Massillon; mais à la place de cette éloquence s'en élève une autre, qui, se dressant en France une chaire nouvelle, parle à l'Europe entière de l'homme, de sa nature, de son histoire, de ses droits et de ses intérêts de toute espèce, lui peint les scènes agitées de la vie morale, ou les scènes tranquilles et majestueuses de la nature. On peut dire que l'Europe entière a été au dix-huitième siècle l'auditoire de la France, l'auditoire de Montesquieu, de Rousseau, de Buffon. L'Europe a été attentive, elle a applaudi même aux plaisanteries de Voltaire, parce que sous ces plaisanteries, que je suis loin de vouloir entièrement absoudre, elle sentait qu'il s'agissait encore de sa cause, c'est-à-dire de celle de l'humanité.

Le dix-huitième siècle n'est pas celui des arts.

D'abord, pour la sculpture, il n'en a pas. Au reste, le seizième et le dix-septième n'en ont guère davantage. Michel-Ange n'a fait que prouver, à force de génie, l'impossibilité d'une sculpture moderne. La sculpture est exclusivement antique, car elle est avant toutes choses la représentation de la beauté de la forme; et le soin comme l'adoration de la beauté de la forme appartiennent au paganisme. Au contraire, la peinture est tout entière dans l'expression, c'est-à-dire dans la représentation, non de la forme extérieure, mais des sentimens et de l'ame, non de la beauté physique, mais de la beauté morale. La peinture est donc éminemment moderne et chrétienne; mais elle appartient au moyen âge; elle ne pouvait fleurir au dix-huitième siècle. Elle y cesse comme art; elle se prolonge et s'exerce comme métier. Boucher et Vander Werf la prostituent à des scènes de boudoir; l'honnête Greuze se retranche dans la peinture de genre, et voilà l'art de Van-Eyck et de Raphaël employé à peindre des courtisanes pour les grands seigneurs, et des intérieurs, des antichambres et des cuisines, pour la bourgeoisie. Plus tard, lasse elle-même de la dégradation où elle est tombée, elle essaie d'une fausse grandeur, et sautant par dessus le moyen âge qui

est sa place, elle remonte à l'antiquité qui est celle de la sculpture, et alors elle fait des statues au lieu de tableaux, presque en même temps que la sculpture, par l'effet même de son impuissance, sort aussi de ses limites, et tourmentant le marbre, le colorant presque, fait des tableaux au lieu de statues. D'ailleurs, personne plus que moi n'admire Canova et David; on n'a pas plus d'esprit; on n'a pas plus de savoir-faire : ce sont de très habiles artistes, peut-être même un grand statuaire et un grand peintre, mais dans un siècle où il ne pouvait y avoir ni peinture ni sculpture.

Le dix-huitième siècle a été plus heureux en musique. La musique est l'art de réveiller dans le fond de l'ame un certain nombre de sentimens simples par des sons combinés entre eux; or le son est tout ce qu'il y a de plus profond à la fois et de plus vague : de là le caractère essentiellement général de la musique. La musique ne répugne donc à aucune forme de civilisation : elle pouvait donc fleurir au dix-huitième siècle; mais le dix-huitième siècle n'admettait pas, vous savez pourquoi, la musique sacrée; il la remplace par une autre musique qui n'a presque pas d'antécédens dans l'Europe moderne, et qui porte le caractère du

siècle qui l'a créée, siècle de vie, de mouvement, d'individualité : je veux parler de la musique dramatique. C'est au dix-huitième siècle qu'elle produit toutes ses merveilles; et comme ce siècle est celui de la diffusion de toutes choses, les grandes compositions dramatiques qui naissent à Naples, à Vienne ou à Paris, se répandent partout à l'instant même, pénètrent partout, descendent même dans les conditions et les asiles les plus modestes, et versent ainsi des torrens de sentiment musical à travers l'Europe entière.

Il me reste à vous entretenir des sciences. Les négliger serait oublier, avec la principale gloire du dix-huitième siècle, ce qui porte plus particulièrement l'empreinte de son génie. Mais le temps qui me presse m'avertit de me borner à une esquisse rapide : je tâcherai du moins qu'elle vous présente les traits fondamentaux de la culture scientifique au dix-huitième siècle.

Je distingue la culture scientifique du dix-huitième siècle en deux parties : ici, les sciences que le dix-huitième siècle a agrandies, développées, renouvelées; là, celles qu'il a créées; c'est surtout dans ces dernières que se marque son caractère.

Le seizième et le dix-septième siècle ont pour

ainsi dire inventé une seconde fois les mathématiques, et les ont portées à cette hauteur dont les noms de Descartes, de Newton, de Leibnitz mesurent les divers degrés. Le dix-huitième siècle a été plus loin encore : indépendamment de l'incontestable supériorité des résultats, il y a égalité de génie ; et aux noms que je viens de vous rappeler, on peut fort bien opposer, je crois, sans parler des Bernouilli, de Maclaurin, de Clairaut, de d'Alembert, de Condorcet, et d'autres, les grands noms d'Euler, de Lagrange et de Laplace. Sans doute Tournefort avait devancé Linné et Jussieu; mais ceux-ci ont tellement renouvelé la botanique, qu'on pourrait dire, sans être accusé d'exagération, qu'ils l'ont créée. Il en est de même de la physiologie : elle existait avant le dix-huitième siècle, mais dans quel état! et quel développement immense n'a-t-elle pas pris entre les mains de Haller et de Bichat! Le dix-huitième siècle ne pouvait être ni le dix-septième, ni le seizième. Ainsi, en géographie, il ne pouvait découvrir l'Amérique, les îles de l'Archipel du sud, les côtes méridionales de l'Afrique; mais je vous demande si ce ne sont pas aussi de grands navigateurs que Cook, Bougainville, d'Entrecasteaux? N'était-ce pas aussi un marin intré-

pide que notre infortuné La Peyrouse? Le nom de Vancouver dit tout. Flinders a été visiter la terre de Diémen, et reconnaître les côtes de la Nouvelle-Hollande. Souvenez-vous du voyage de Maupertuis et de La Condamine. C'est au dix-huitième siècle qu'appartiennent la Société africaine et Mungo-Parck. Enfin, sur les limites du dix-huitième siècle et du nôtre, un homme, qui appartient à la fois à l'Allemagne et à la France, s'est chargé tout seul d'une entreprise à laquelle un gouvernement aurait eu peine à suffire : M. de Humboldt, accompagné d'un Français, M. de Bonpland, s'est enfoncé dans le vaste continent de l'Amérique méridionale; il en a rapporté six mille plantes nouvelles; il a déterminé la position de deux cents points astronomiques; il a fait une multitude d'expériences qui ont confirmé les découvertes de l'Europe; il a mesuré la hauteur du Chimboraço. La géographie savante compte Buache et Danville. L'astronomie a suivi les mathématiques ; mais c'est moins dans l'astronomie mathématique que dans les observations astronomiques qu'est surtout la gloire du dix-huitième siècle. Je dois me borner à quelques résultats, ou plutôt à quelques noms, par exemple, Herschel et Piazzi!

Pensez-y : depuis 1789 jusqu'à 1805, dix-sept comètes découvertes, avec toutes leurs orbites calculées ; les inégalités des planètes développées, évaluées, et tout cet immense mouvement expérimental aboutissant au *Système du monde* de Laplace ! La physique expérimentale n'est pas restée au dessous de l'observation astronomique : ici les grandes découvertes et les grands noms s'accumulent tellement qu'il faut choisir ; je ne citerai qu'une seule découverte, qu'un seul nom, mais celui-là est peut-être le plus grand de toute la physique moderne. Par une bonne fortune, qui n'arrive pas à tout le monde, Galvani trouve, sans presque l'avoir cherchée, l'action d'un métal sur l'électricité déposée dans l'économie animale : à l'instant un homme de génie refait les expériences de Galvani, renouvelle sa découverte par la précision qu'il lui donne et la richesse des conséquences qu'il en tire, et invente un instrument qui se joue pour ainsi dire de l'électricité et en augmente la force presque indéfiniment ; tandis que Franklin atteint au sein de la nue cette même électricité, et l'y maîtrise. On l'a dit, la pile de Volta, l'électromoteur est pour la décomposition des corps, c'est-à-dire pour la partie la plus profonde de la

physique expérimentale, ce que le microscope est pour l'histoire naturelle.

Encore on peut dire qu'en physique expérimentale, le dix-huitième siècle avait eu des précédens; en effet, d'un côté Galilée et Toricelli, de l'autre Newton avaient devancé Volta; la décomposition de la lumière et la détermination de la pesanteur de l'air honorent le dix-septième siècle et préparaient le dix-huitième. Mais, Messieurs, au dix-septième siècle, au seizième, dans toute l'antiquité, où était la chimie? Il n'y a pas ici d'autre précédent dans la chose comme dans le nom que l'alchimie qui n'y ressemble guère. La chimie est une création du dix-huitième siècle, une création de la France. Ce n'est pas la France, c'est l'Europe entière qui a appelé chimie française le mouvement qui a imprimé à cette belle science une impulsion si forte et une direction si sage; c'est à l'exemple et sur les traces de Lavoisier, de Guyton, de Fourcroy, de Bertholet, de Vauquelin, que se sont formés et que marchent encore les grands chimistes étrangers, ici Prietsley et Davy, là Klaproth et Berzélius. Dans la minéralogie, si enrichie et si développée au dix-huitième siècle, on voit se former une science toute neuve, la cristallographie, la science qui reconnaît et décrit les figures

régulières des cristaux, et les lois de leur formation. Le même âge, le même auteur, a dit M. Cuvier, ont vu naître la science et l'ont conduite à son terme. Cet homme est un Français, c'est Haüy. Le siècle qui avait créé la cristallographie et la chimie, et développé immensément la physique expérimentale, devait créer la géologie; aussi la géologie appartient au dix-huitième siècle : elle est due aux travaux des Pallas, des Deluc, des Saussure, des Dolomieu. Si nous ne citons pas d'autres noms, c'est pour ne pas trop nous approcher de notre siècle. De ces sciences combinées est sortie la géographie physique. Telles sont, Messieurs, les grandes créations scientifiques du dix-huitième siècle.

Il n'a pas moins marqué sa trace dans les sciences morales par la création de plusieurs et par le développement de toutes. Je ne puis encore que vous présenter ici les résultats les plus généraux.

L'histoire, ce flambeau des sciences morales, doit presque tout au dix-huitième siècle. Si l'érudition s'est affaiblie en France, elle s'est accrue et enrichie ailleurs; le dix-huitième siècle a ouvert à l'érudition un monde nouveau : Williams Jones et Anquetil-Duperron ont révélé l'Orient à l'Europe. Enfin, le dix-huitième siècle a

imprimé à l'histoire un nouveau caractère, en lui demandant avant tout la peinture et le progrès de l'humanité. La science de la législation a commencé en Europe avec la réforme et la révolution anglaise; mais que sont tous les publicistes antérieurs comparés à Montesquieu? Comme le chef de l'école historique du dix-huitième siècle est Voltaire, le chef de l'école politique de ce siècle est Montesquieu: toute l'Europe éclairée s'est rangée sous sa bannière.

Mais voici, Messieurs, des créations tout-à-fait orginales: jugez-en l'importance. Jusque là des particuliers, des gouvernemens, des peuples s'étaient enrichis; ils l'avaient fait de leur mieux et le plus possible, mais sans aucune règle fixe et sans se rendre compte des procédés qu'inévitablement ils ne pouvaient pas ne pas suivre à leur insu. Au dix-huitième siècle, non seulement la richesse genérale augmente, mais l'esprit réflexif et analytique du dix-huitième siècle recherche les causes de la richesse, les procédés qui la produisent et ceux qui la distribuent, ceux qui l'élèvent, ceux qui l'abaissent. De là l'économie politique, science entièrement nouvelle.

Jusque là l'esprit humain avait senti la beauté, sans s'en rendre compte; il l'avait ad-

mirée dans les ouvrages de la nature; il l'avait admirée dans ses propres ouvrages, mais sans réduire en système les causes de son émotion en présence de la beauté et les caractères de cette beauté. Ce n'est pas le dix-huitième siècle, sans doute, qui s'est fait le premier cette question : qu'est-ce que le beau? mais c'est lui qui en la divisant et la subdivisant en a tiré une science régulière qui a ses principes, sa culture à part, et ses progrès. C'est le dix-huitième siècle qui a mis au monde la haute critique, l'æsthétique, comme dit l'Allemagne, qui, après l'avoir inventée, l'a portée si loin.

Jusque là les familles et aussi les institutions publiques avaient élevé de leur mieux les générations naissantes; mais on n'avait jamais songé à porter de ce côté la réflexion et la méthode; et l'éducation était abandonnée à la routine. Le dix-huitième siècle, qui a tout soumis à l'examen, a fait de l'éducation d'abord un problème, puis une science, puis un art; de là la pédagogie : le mot est peut-être un peu ridicule; la chose est sacrée.

Tel est à peu près l'inventaire du dix-huitième siècle. Si vous étudiez attentivement ce siècle, vous reconnaîtrez dans tout ce qu'il a créé comme dans tous les développemens nou-

veaux qu'il a ajoutés à ce que lui léguaient les siècles précédens, l'empreinte du même caractère. L'esprit du dix-huitième siècle se demande compte de tout, pénètre jusqu'aux élémens les plus intimes des choses, des êtres, des questions et des faits; il ne se repose que quand il est arrivé aux élémens les plus simples, à des élémens qu'il trouve indécomposables : il s'arrête là, parce que là est la limite de sa force. Or expérimenter ainsi, décomposer, analyser, c'est dissoudre. Ce n'est pas une ressemblance de mot, Messieurs; l'identité est dans la chose; et cette identité ressort de toutes parts de l'examen comparé des sciences, des arts, de la littérature, de la morale, de la religion et de la politique dans le siècle entier.

Il ne me reste plus qu'à tirer de tous ces antécédens les conséquences qu'ils renferment, ou plutôt à vous rappeler comment l'histoire s'est elle-même chargée de les tirer.

Il faut distinguer dans le dix-huitième siècle la première moitié où le travail du siècle se fait, mais sourdement, d'une manière occulte et inaperçue; la seconde moitié où ce travail éclate. Le dernier quart du dix-huitième siècle a été si fécond et si riche en productions de toute espèce que l'on peut dire que non seule-

ment chaque année, mais chaque mois enfantait sa découverte, c'est-à-dire ajoutait encore à la fécondité et à la puissance de l'esprit nouveau. Quand on suit attentivement en toutes choses les progrès de cet esprit vers 1789, on est frappé de l'impossibilité qu'un travail si ardent et si vaste, s'accroissant toujours par ses effets même, ne produise enfin une explosion. De là la nécessité d'un grand événement dans lequel devait se résoudre le dix-huitième siècle. Mais où devait éclater ce grand événement? Ce ne pouvait être en Angleterre ; car, d'abord l'Angleterre avait payé sa dette à l'esprit des révolutions; puis, il s'agissait d'en finir avec le moyen âge en généralisant le principe de l'esprit nouveau, et l'Angleterre ne généralise guère; enfin l'Angleterre est une île qui a sa part dans les destinées du monde, mais qui certès ne joue pas sur le continent européen le principal rôle. L'Allemagne y était plus propre par sa puissance de généralisation; mais elle avait fait la révolution à laquelle elle était propre, la révolution dans le monde intérieur, dans la religion. D'ailleurs si l'Allemagne est continentale, elle n'est pas assez centrale. Sa langue était à peine connue à cette époque ; elle n'avait aucune puissance littéraire, aucune autorité en civilisa-

tion, et, il faut le dire, les Allemands, il y a cinquante ans, nous faisaient encore un peu l'effet des barbares. Messieurs, il y avait un peuple qui, placé au centre du continent européen, touche tous les autres peuples, et peut, de ses bras puissans, atteindre rapidement à toutes les extrémités de l'Europe; un peuple doué au plus haut degré de l'esprit de généralisation, et qui, à cette rare faculté de tout généraliser, joint le besoin de tout appliquer; un peuple qui, par la sociabilité, j'allais presque dire avec tout le monde, l'amabilité de son caractère et de son commerce, par l'universalité de sa langue et la puissance de sa littérature, pouvait se charger de faire avec succès les affaires de l'esprit nouveau; un peuple enfin qui, au besoin, pouvait le défendre avec son épée. Par toutes ces raisons, la future révolution tombait en partage à la France. N'oubliez pas que la France n'avait pas encore servi en grand la cause de la civilisation nouvelle; le seul rôle qui lui convenait était l'accomplissement du dernier acte de ce grand drame. Ajoutez que le peuple français est le peuple historique du dix-huitième siècle; son caractère est précisément celui de ce siècle; il le représentait alors en Europe comme il le représentera dans l'histoire.

C'est de la France qu'étaient parties toutes les voix qui avaient ému l'Europe; c'est en France que s'était fait principalement le grand travail scientifique et littéraire du siècle; car, ou la France a produit elle-même la plus grande partie des créations du dix-huitième siècle, ou elle se les est appropriées en les naturalisant promptement chez elle; et elles ont dû passer par la France pour faire le tour de l'Europe. Le peuple capable de produire l'événement inévitable était donc donné, et c'est en France que devait avoir lieu et qu'a eu lieu ce grand événement que d'un bout du monde à l'autre on appelle la révolution française. Oui sans doute, elle est française, mais elle est européenne aussi : tous les peuples civilisés de l'Europe y ont mis la main; car tous l'ont préparée par leur participation au travail général qui l'enfanta, et tous y ont applaudi.

Quels sont les caractères de cette révolution Au premier abord on croit que c'est seulement une révolution politique; mais c'est aussi évidemment une révolution religieuse. Et n'est-ce qu'une révolution religieuse et politique? ce n'eût été alors qu'une révolution du dix-septième et du seizième siècle; mais ce devait être une révolution du dix-huitième siècle, c'est-à-

dire une révolution générale. Si elle n'eût pas été générale, elle eût manqué sa mission, car toutes les révolutions partielles étaient faites; et toutes les révolutions partielles consommées poussaient à une révolution générale : c'était là son caractère nécessaire. Or, comme la généralisation est l'élément même de propagation et de diffusion, la révolution française en généralisant le principe de liberté, l'a porté partout : elle l'a porté dans les différentes classes de la société française qu'elle a rapprochées, de là l'égalité; car il y a égalité où il y a liberté pour tous, et la liberté n'est pas générale si elle n'est pour tous; elle l'a porté chez tous les peuples de l'Europe par mille moyens; et de ces moyens, le plus efficace après l'imprimerie a été la guerre, selon ce que je vous disais l'an passé; l'épée française a frayé la route en Europe à la liberté et à l'égalité française.

Messieurs, cette révolution a été générale; sur les ruines du passé elle a implanté partout ses principes, et en France et en Europe. Mais a-t-elle échappé à la loi de tous les grands bouleversemens? a-t-elle renouvelé le monde sans violence? a-t-elle été violente sans extravagance? a-t-elle été extravagante sans être criminelle?

Non, Messieurs; nulle révolution n'a pu échapper à ce triste cortége. Quand on connaîtra bien les détails de la réforme protestante, on verra que ces détails sont loin d'être beaux. Vous connaissez les horribles excès, les attentats jusqu'alors inouïs qui ont ensanglanté et souillé la révolution anglaise. La révolution française qui venait accomplir l'œuvre des révolutions précédentes et portait dans ses flancs les orages accumulés depuis deux siècles, qui devait être si générale et si radicale qu'elle rendît dans notre âge toute nouvelle révolution impossible, la révolution française devait surpasser en violence les révolutions précédentes comme elle les surpassait en grandeur, et se charger en quelque sorte de toute la férocité des révolutions qu'elle anticipait et qu'elle prévenait.

L'histoire ne dit pas seulement le bien, elle dit aussi le mal; elle le doit; mais elle ne doit pas étouffer le bien sous la peinture du mal; je renvoie donc les extravagances aux extravagans, les crimes aux criminels, et je détourne les yeux de ce sang et de cette boue. Cependant j'en veux tirer une leçon, que la morale emprunte à l'histoire. Messieurs, au bien seul ont été données la constance, la per-

pétuité, la durée; le mal n'est qu'une négation, une négation qui tente d'être en quelque sorte sans arriver jamais à une véritable existence : à peine consommé, il se dissipe à l'instant dans l'extravagance même du désordre. Parmi les châtimens du crime, qui ne lui manquent jamais, à côté de celui que lui inflige la conscience, l'histoire lui en inflige un autre encore, éclatant et manifeste, savoir : l'impuissance. Confondant ce qu'il fallait distinguer, ils ont, dans leur délire, porté une main sacrilége sur les bases mêmes de la société moderne, le christianisme et la royauté. Qu'est-il résulté de ces extravagances et de ces crimes? Quelques années à peine écoulées, le christianisme et la royauté se sont relevés plus purs, plus puissans, plus révérés.

Je pourrais dire aux partisans aveugles du dix-huitième siècle : Choisissez entre quelques unes de vos théories, quelques uns de vos actes, et l'évidence irrésistible des faits, l'autorité sans réplique d'événemens assez nombreux, assez prolongés, pour qu'on puisse y voir la force même et la nature des choses, la loi de l'histoire, c'est-à-dire le jugement de la providence. Tout n'était donc pas si légitime et si saint dans vos théories et dans vos actes, puisque de plu-

sieurs de vos théories et de vos actes il n'est resté qu'un souvenir horrible. D'un autre côté, aux aveugles adversaires du dix-huitième siècle et du grand événement qui s'offre à eux sous de si affreuses couleurs, je pourrais proposer ce dilemne qui renferme le résumé de cette leçon : Laissez-là, leur dirais-je, les excès qui vous révoltent et qui me révoltent autant que vous : considérez dans la révolution française ses principes et ses résultats, et alors, ou absolvez en masse la révolution française, ou condamnez tout le siècle qu'elle représente; ou absolvez le dix-huitième siècle, ou condamnez le dix-septième, car le dix-huitième n'est que la continuation du dix-septième; ou absolvez ce dix-septième siècle, ou condamnez le seizième qui le préparait; enfin, ou absolvez ce seizième siècle, ou attachez-vous au moyen âge, condamnez la marche et le progrès de la civilisation moderne, défendez l'immobilité absolue, opposez-vous à l'histoire, opposez-vous aux desseins de la Providence.

D'ailleurs, une autorité supérieure a tranché la question; celui qui a fait la Charte a porté un jugement péremptoire sur le dix-huitième siècle : il a fait la part du bien et celle du mal; il a

condamné ce qui était condamnable, il a légitimé ce qui était légitime. Toute Charte, toute Constitution n'est qu'un résumé historique; c'est la reconnaissance de tous les élémens essentiels d'une époque; or, la Charte, parmi les élémens réels de notre époque, a reconnu et replacé au premier rang le christianisme et la royauté, qui aujourd'hui, grace à Dieu, prennent chaque jour de nouvelles forces, de nouveaux accroissemens; et par là la Charte a confondu plus d'une vaine théorie, plus d'une entreprise criminelle. Mais en même temps, Messieurs, la Charte a absout les principes et les résultats généraux de la révolution française et du dix-huitième siècle. Non seulement elle a absout le dix-huitième siècle, mais en absolvant celui-là, elle a absout les deux siècles qui l'avaient précédé et préparé. La révolution du seizième siècle est reconnue et agrandie dans la Charte par l'article qui consacre la liberté des cultes; la révolution politique du dix-septième est reconnue également par l'introduction des Chambres dans le gouvernement du Roi, et la participation du pays aux affaires du pays. Les formes et la langue même du gouvernement représentatif de l'Angleterre de 1688 ont passé dans la Charte française de 1814. Voilà

pour les seizième et dix-septième siècles : quant au dix-huitième, l'égalité qu'y avait engendrée la diffusion du principe général de la liberté a été consacrée par l'article qui reconnaît l'accessibilité de tous les Français à tous les emplois, et qui établit la vraie égalité, la seule égalité possible et légitime, l'égalité devant la loi ; enfin le principe général de la liberté est consacré par la liberté de la presse. Qu'est-ce en effet que la liberté de la presse, si non la liberté illimitée du raisonnement, le droit d'examen dans toute sa portée, c'est-à-dire le principe de la liberté dans sa plus haute généralité, c'est-à-dire encore tout le dix-huitième siècle. Ainsi la Charte elle-même a adopté les réformes religieuses et politiques du seizième et du dix-septième siècle, et la grande révolution du dix-huitième. Dernier résultat des conquêtes progressives de l'humanité, elle les représente et les protége. C'est derrière cette autorité que je place et mes vœux pour l'avenir et mon opinion sur le passé, et tout mon enseignement.

En dernière analyse, tout examiné et pesé, la part du bien et la part du mal équitablement faite, il me semble, et je n'hésite pas à conclure, avec mes deux honorables col-

lègues et amis M. Guizot et M. Villemain , que le dix - huitième siècle en masse est un des plus grands siècles qui aient paru dans le monde. La mission que lui imposait l'histoire était d'en finir avec le moyen âge; il a rempli cette tragique mission; il n'a rempli que celle-là : un siècle, un seul siècle n'est guère chargé de deux missions à la fois; il a détruit, il n'a rien élevé : il ne pouvait faire davantage. Sur l'abîme de l'immense révolution qu'il a ouverte et qu'il a fermée, le dix-huitième siècle n'a guère laissé que des abstractions; mais ces abstractions sont des vérités immortelles qui contiennent l'avenir. Le dix-neuvième siècle les a recueillies; sa mission est de les réaliser en leur imprimant une organisation vigoureuse. Cette organisation naissante est la Charte, que l'Europe doit à la France, que la France doit à la noble dynastie qui marche à sa tête. C'est sur la Charte et autour de la Charte que doit être le travail du dix-neuvième siècle. Plus heureux que nos pères, nés parmi des orages qui sont déja loin de nous, n'adorons pas en aveugles , n'outrageons pas en ingrats le grand siècle qui vient de finir, et qui de son sang et de ses larmes nous a frayé la route à la liberté paisible dont nous jouissons.

Étudions-le avec discernement et équité pour en tirer des leçons salutaires; honorons-le, ne le continuons pas. Ne l'imitons, Messieurs, qu'en servant comme lui, mais par des voies différentes, la même civilisation.

DEUXIÈME LEÇON.

Sujet de cette leçon : Caractère de la philosophie du dix-huitième siècle. — Du caractère qui constitue la philosophie en général. Spontanéité et réflexion : religion et philosophie; l'une s'appuyant sur l'autorité, l'autre indépendante. Leurs rapports ; leur ordre de développement — Histoire : que dans l'histoire toute distinction est opposition. — Orient. — Grèce. — Moyen âge. Scolastique. — Seizième siècle : renaissance de l'indépendance de la raison, révolution qui produit la philosophie moderne. — Dix-septième siècle : asseoit la révolution : Bacon, Descartes. — Dix-huitième siècle : 1° régularise la révolution philosophique; 2° la répand; 3° fait de la philosophie une puissance propre et indépendante. — Le mal : le bien. — Conclusion : différence de la mission philosophique du dix-huitième siècle et de celle du dix-neuvième.

MESSIEURS,

Vous connaissez maintenant le caractère général du dix-huitième siècle : nous l'avons considéré dans tous les élémens religieux, moraux, politiques, militaires, littéraires et scientifiques dont ce siècle se compose, la philosophie exceptée. C'est cette philosophie qu'il

s'agit aujourd'hui de reconnaître : c'est son caractère général que je me propose de vous signaler. Or, tout siècle est un, et la philosophie du dix-huitième siècle ne peut que réfléchir l'esprit du siècle auquel elle appartient. Ainsi même mission, même caractère, même destinée; et cette seconde leçon ne peut être qu'une contre-épreuve de la première.

Qu'est-ce que la philosophie du dix-huitième siècle? Quels sont les rapports de la philosophie du dix-huitième siècle avec celle du dix-septième et du seizième ? En quoi lui ressemble-t-elle ? en quoi en diffère-t-elle? Elle lui ressemble en ce qu'elle la continue ; elle en diffère en ce qu'elle la développe sur une plus grande échelle. Maintenant, quel est ce mouvement philosophique qui, parti du seizième siècle, remplit et mesure de ses progrès le dix-septième et le dix-huitième? Quelle est sa mission? quelle est sa fin? Ce n'est pas moins, Messieurs, que l'enfantement de la philosophie moderne proprement dite et la dissolution du moyen âge en philosophie. Sans doute ce mouvement avait ses causes immédiates dans celui de l'affranchissement général de la civilisation moderne au seizième siècle ; mais il avait aussi des racines tout autrement profondes dans la

nature même de l'esprit humain et dans les lois qui président à son développement, lois nécessaires qui déja, dans le cours des siècles, avaient produit des phénomènes analogues, et qui les ont renouvelés, au sixième siècle, avec le retour des mêmes circonstances, agrandis de toute la supériorité des temps nouveaux sur les temps anciens. Quelles sont donc ces lois, quels sont les mouvemens philosophiques qu'elles ont produits tout-à-tour, et qui sont venus aboutir au grand mouvement qui embrasse les trois derniers siècles? C'est là ce que je dois commencer par établir.

Messieurs, il y a, dans la pensée humaine, deux momens réels, aussi réels l'un que l'autre, qui sont distincts l'un de l'autre, et qui se succèdent nécessairement l'un à l'autre. Quand l'intelligence humaine s'éveille avec les puissances qui lui sont propres, elle atteint d'abord à toutes les grandes vérités, à toutes les vérités essentielles qu'elle aperçoit confusément sans doute, mais d'autant plus vivement. Il ne peut être ici question de raisonnemens; car nous ne débutons pas par le raisonnement, et il est trop évident que le raisonnement est une opération ultérieure qui en présuppose plusieurs autres. C'est la raison, faculté primor-

diale, qui entre d'abord en exercice, et se développe immédiatement et spontanément. L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie, c'est l'inspiration; or, quel est le caractère de l'inspiration? L'inspiration, fille de l'ame et du ciel, parle d'en haut avec une autorité absolue; elle ne demande pas l'attention, elle commande la foi; aussi ne parle-t-elle pas une langue terrestre: toutes ses paroles sont des hymnes, et l'inspiration produit naturellement la poésie. Mais l'inspiration ne va pas toute seule; l'exercice de la raison est nécessairement accompagné de celui des sens, de l'imagination et du cœur, qui se mêlent aux intuitions primitives, aux illuminations immédiates de la raison, et les teignent de leurs couleurs. De là un résultat complexe où dominent les grandes vérités révélées par l'inspiration, mais sous ces formes pleines de naïveté, de grandeur et de charme que les sens et l'imagination empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la raison. Tel est le premier développement de l'intelligence. Mais est-ce le dernier? Après que la raison s'est développée d'une manière toute spontanée, sans se connaître, en même temps que l'imagination et la sensibilité, c'est un fait, Messieurs, qu'un jour elle revient sur elle-même, et se distingue

de toutes les autres facultés auxquelles elle avait d'abord été mêlée. Or, en s'en distinguant, elle se connaît : dans le tableau complexe et confus de l'opération primitive, elle discerne les traits qui lui sont propres, et elle s'aperçoit que tout ce qu'il y a de vrai dans ce tableau lui appartient. Elle acquiert ainsi peu à peu de la confiance en elle-même, et au lieu de se laisser dominer et envelopper par les autres facultés, elle s'en sépare de plus en plus, elle les juge, les soumet à sa surveillance et à son contrôle. Puis s'interrogeant plus profondément encore, elle se demande quelle elle est, quelle est sa nature, quelles sont ses lois, quelle est la portée de ces lois, quelles sont leurs limites, quelles sont leurs applications légitimes? Telle est l'œuvre de la réflexion. Et quel est son caractère? L'inspiration ne se prémédite pas, et primitivement la raison s'applique sans avoir voulu s'appliquer, par la force suprême qui est en elle ; mais, dans la réflexion intervient la volonté ; nul ne réfléchit qui ne veut réfléchir ; et la réflexion, toute volontaire, est toute personnelle. Or, voici ce qui suit de cette différence. Comme dans l'intuition spontanée de la raison il n'y a rien de volontaire ni par conséquent de personnel, comme les vérités que la raison nous découvre ne viennent pas de

nous, il semble qu'on peut se croire jusqu'à un certain point le droit de les imposer aux autres, puisqu'elles ne sont pas notre ouvrage et que nous-mêmes nous nous inclinons devant elles, comme venant d'en haut; au lieu que la réflexion étant toute personnelle, il serait trop évidemment inique et absurde d'imposer à d'autres le fruit d'opérations qui nous sont propres. Nul ne réfléchit pour un autre, et alors même que la réflexion d'un homme adopte les résultats de la réflexion d'un autre homme, elle ne les adopte qu'après se les être appropriés et les avoir rendus siens. Ainsi le caractère éminent de l'inspiration, savoir l'impersonnalité, renferme le principe de l'autorité, et le caractère de la réflexion, la personnalité, renferme le principe de l'indépendance.

Ce sont là, Messieurs, comme je l'ai fait voir bien souvent ailleurs, les deux momens fondamentaux de la pensée et de son développement; ce sont là ses deux formes essentielles. Nous avons reconnu les caractères de chacune d'elles. Maintenant, quel nom leur donne-t-on ordinairement? Quel est le nom populaire de la spontanéité et de la réflexion? Messieurs, on les appelle la religion et la philosophie.

La religion et la philosophie sont donc les

deux grands faits de la pensée humaine. Ces deux faits sont 1° réels et incontestables, l'un autant que l'autre; 2° ils sont distincts l'un de l'autre; 3° ils se succèdent l'un à l'autre dans l'ordre que j'ai assigné : la religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion a pour base l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base la religion; mais sur cette base elle se développe d'une manière originale. Considérez l'histoire, cette image vivante de la pensée : partout vous verrez des religions et des philosophies : partout vous les verrez distinctes : partout vous les verrez se produire dans un ordre invariable : partout la religion paraît avec les sociétés naissantes, et partout, à mesure que les sociétés se développent, de la religion sort la philosophie.

Mais, Messieurs, comment la philosophie sort-elle de la religion? Puisque la religion et la philosophie représentent dans l'histoire deux momens distincts et successifs de la même pensée, il semble qu'elles pourraient se distinguer l'une de l'autre et se succéder l'une à l'autre dans l'histoire aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il semble que la religion, comme une bonne mère, devrait con-

sentir de bonne grace à l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majorité; et que de son côté la philosophie, en fille reconnaissante, tout en revendiquant ses droits et en en faisant usage, devrait être, pour ainsi dire, en recherche de vénération et de déférence envers la religion. Non, Messieurs, il n'en va point ainsi. Que dit l'histoire? L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans la pensée se manifeste, sur ce théâtre du temps et du mouvement, par une opposition qui elle-même éclate par des déchiremens. Ce n'est pas moi, Messieurs, qui ai fait cette loi; je la recueille de toutes les expériences de l'histoire. Et en effet, partout vous voyez la religion essayer de prolonger l'enfance de la philosophie, et de la retenir en tutelle; et partout aussi vous voyez la philosophie se mettre en révolte contre la religion, et déchirer le sein qui l'a nourrie. Dans l'ame du vrai philosophe, la religion et la philosophie se lient intimement, coexistent sans se confondre, et se distinguent sans s'exclure, comme les deux momens de la même pensée. Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre : rien ne naît, rien ne commence à paraître qu'au milieu des orages, du sang et des larmes. Toujours la religion en-

fante la philosophie, mais elle ne l'enfante que dans la douleur ; toujours la philosophie succède à la religion, mais elle lui succède dans une crise, plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les lois éternelles du développement de la pensée ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse.

Regardez l'orient : l'orient est la patrie des religions; oui, sans doute, mais ou les lois de l'intelligence auront été suspendues dans l'orient, ou dans cette patrie de la religion, la réflexion aussi aura eu ses droits, et la philosophie sa place. L'histoire de l'orient est profondément obscure; cependant, à travers ses traditions incertaines, on entend le bruit de grandes guerres qui ont eu lieu, ici, en Égypte et en Perse, entre les prêtres et les rois, là, dans l'Inde, entre les Schatrias et les Brachmanes, la race des guerriers et la race sacerdotale. A côté de ces grands résultats qui ressortent de toutes parts du sein des nuages qui environnent l'orient, vous trouvez cet autre fait également incontestable, savoir que d'abord, dans l'Inde, l'autorité des Védas est absolue, puis que les Védas conduisent à une explication, religieuse encore, et déja philosophique, savoir la philosophie Védanta, c'est-à-dire qui se fonde sur les

Védas, mais les interprète. Et ce n'est pas encore là le dernier mot de la philosophie dans l'Inde. Lisez Colebroocke, et vous verrez qu'à des époques, il est vrai indéterminées, car il n'y a pas de chronologie dans l'Inde, après la philosophie Védanta ont paru un grand nombre de philosophies diverses, entre autres la philosophie Sankhya, dont l'auteur est Capila; philosophie dont le caractère avoué et le premier précepte est le rejet de l'autorité des Védas. Ce précepte est partout dans les extraits de Colebroocke; et il y est même sous des formes altières, singulièrement remarquables. Comment ces philosophies indépendantes, comment la philosophie Sankhya a-t-elle succédé à la doctrine Védanta? Comment celle-ci est-elle sortie des Védas? Ce passage s'est-il fait paisiblement, ou a-t-il été accompagné d'orages et de troubles? Colebroocke n'en dit rien. C'est un fait incontestable, mais encore couvert d'épaisses ténèbres, dont l'éclaircissement est réservé à l'avenir.

L'expérience de l'orient, quoique obscure dans ses circonstances, n'est cependant pas douteuse quant au point fondamental, savoir, la distinction de deux momens différens dans la pensée, et leur représentation dans la religion et

dans une philosophie indépendante, philosophie qui succède à la religion, et qui a aussi son ère et son empire. Mais la seconde expérience de l'histoire est bien autrement positive; elle est aussi claire dans ses moindres détails que décisive dans ses résultats : je veux parler de l'expérience grecque, s'il est permis de s'exprimer ainsi, car l'histoire est un recueil d'expériences dans lesquelles on peut étudier les lois de la pensée humaine. Que voyez-vous dans le berceau de la Grèce ? des religions venues de l'orient, qui se répandent sur le territoire, le vivifient, président à la formation des villes, des arts, des gouvernemens, et remplissent les siècles fabuleux et héroïques de la Grèce. Bientôt le besoin d'un peu de réflexion s'éveille, et il se fait une espèce de compromis entre l'autorité des cultes populaires et le besoin naissant de la réflexion ; de là les mystères. Les mystères sont le passage de la religion à la philosophie : bientôt ce passage est franchi ; les initiations, que l'on peut bien supposer avoir été rares, discrètes, soumises à des conditions sévères, ne suffisent plus, et à la place de quelques initiés s'élève une race d'hommes nouveaux qui s'appellent philosophes. Philosophes ! c'est le génie de la Grèce

qui a mis ce mot dans le monde. Que veut-il dire? Philosophes, c'est-à-dire des hommes qui ne se croient pas des sages, mais qui aimeraient à l'être ; des hommes qui ne se disent pas en possession de toutes les lumières, mais qui se font honneur de les aimer toutes ; des hommes qui ne prétendent pas avoir trouvé la vérité, mais qui font profession de la chercher, et de la chercher selon leurs forces : ce sont de libres chercheurs de la vérité, et rien autre chose. Cette prétention était modeste : a-t-elle été acceptée? et quel a été en Grèce le sort de ces libres chercheurs de la vérité? Pour qu'on ne puisse alléguer la barbarie des temps, je vous conduirai tout d'abord à Athènes, et à Athènes dans le temps de sa plus haute liberté démocratique et de sa plus florissante civilisation, entre Périclès et Alexandre. Là, Messieurs, quel a été le sort de la philosophie? vous le savez, et je serai court. Il a fallu les larmes, les larmes publiques de Périclès, du dictateur d'Athènes, du vainqueur de l'Eubée, de celui qui avait décidé tant de fois de la paix et de la guerre, pour sauver une faible femme, Aspasie, suspecte de philosophie. Mais toute l'éloquence de Périclès ne put sauver son maître et son ami, Anaxagoras; Anaxagoras

fut condamné à une prison qu'il n'échangea dans ses vieux jours que pour un exil perpétuel. Qu'enseignait donc cet Anaxagoras ? Messieurs, il enseignait, et le premier, sinon dans le genre humain qui devance la philosophie, au moins dans l'école et parmi les savans ; il découvrit et établit régulièrement qu'au dessus des phénomènes visibles de ce monde, et au dessus des lois qui président à ces phénomènes, il y a une cause première, bien mieux une cause intelligente, une intelligence toute-puissante qui possède en soi la vertu et l'initiative du mouvement. Vous connaissez la destinée de Socrate. Je ne vous la rappellerai pas ; je vous prie seulement de ne point oublier que le dévouement de Socrate est d'autant plus sublime, que Socrate savait qu'il allait moins bien à une mort certaine. Mais ce que vous savez peut-être, c'est qu'après la mort d'Alexandre, Aristote lui-même, le père de l'histoire naturelle, le père de la logique et de la métaphysique régulière, Aristote, chargé d'ans et de gloire, eut toutes les peines du monde à sauver sa tête; *postico evasit*, dit Ciceron : il n'eut que le temps de s'enfuir par une porte dérobée, et il se réfugia à Chalcis, pour épargner aux Athéniens, disait-il, un nouveau crime contre la philosophie. Et encore comment a-t-il

fini? Je ne veux pas prendre parti moi-même dans cette question obscure, mais enfin un des critiques les plus sages et les plus circonspects, le savant Tennemann, penche à croire que ce grand homme, vieux et las de persécutions, s'empoisonna lui-même à Chalcis. Pour Platon, il n'eut que des aventures politiques; mais il fut jeté deux fois en prison, et une fois vendu comme esclave. C'est à ce prix, Messieurs, que la philosophie a été fondée en Grèce, et qu'elle a conquis dans la civilisation une place indépendante. Mais il est temps d'arriver au moyen âge.

Messieurs, le christianisme, la dernière religion qui ait paru sur la terre, est aussi et de beaucoup la plus parfaite. Le christianisme est le complément de toutes les religions antérieures, le dernier résultat des mouvemens religieux du monde; il en est la fin, et avec le christianisme toute religion est consommée. En effet, le christianisme si peu étudié, si peu compris, n'est pas moins que le résumé des deux grands systèmes religieux qui ont régné tour-à-tour dans l'orient et dans la Grèce. Il réunit en lui tout ce qu'il y a de vrai, de saint et de sage, dans le théisme de l'orient, et dans l'héroïsme et le naturalisme

mythologique de la Grèce et de Rome. La religion d'un Dieu fait homme est une religion qui, d'une part, élève l'ame vers le ciel, vers son principe absolu, vers un autre monde, et qui, en même temps, lui enseigne que son œuvre et ses devoirs sont en ce monde et sur cette terre. La religion de l'*homme-Dieu* donne un prix infini à l'humanité. L'humanité est donc quelque chose de bien grand puisqu'elle a été ainsi choisie pour être le réceptacle et l'image d'un dieu. De là, dans le christianisme, la dignité de l'humanité confondue avec la sainteté de la religion, et partout répandue avec elle. Aussi, le christianisme est-il une religion éminemment humaine, éminemment sociale. En voulez-vous la preuve? Qu'est-il sorti du christianisme et de la société chrétienne? La liberté moderne, les gouvernemens représentatifs. Tournez les yeux en dehors et au delà du christianisme : qu'ont produit depuis vingt siècles toutes les autres religions? La religion brachmanique, la religion musulmane, et toutes les autres religions qui règnent encore aujourd'hui sur la terre, que produisent-elles? Ici une dégradation profonde, là une tyrannie sans bornes. Au contraire, l'Europe chrétienne est le berceau de la liberté; et si c'était

ici le lieu et le temps, je vous démontrerais que le christianisme, qui de fait a produit les gouvernemens représentatifs, pouvait seul porter cette forme admirable de gouvernement qui identifie l'ordre et la liberté. C'est aussi le christianisme qui, après avoir conservé le dépôt des arts, des lettres, des sciences, leur a donné une impulsion puissante. Le christianisme est la racine de la philosophie moderne. En effet, toute époque est une ; il y a un rapport nécessaire entre la philosophie générale d'un temps et la religion de ce temps. Ainsi la philosophie Sankhya, tout en se séparant des Védas, s'y rattache encore; la philosophie grecque, la philosophie d'Aristote et celle de Platon, est au fond une philosophie païenne, et la philosophie moderne est essentiellement la fille d'une société chrétienne. Je fais donc profession de croire que les grandes vérités qu'a déja développées, et que pourra développer encore la philosophie moderne sous les formes qui lui sont propres, sont si loin d'être opposées aux vérités que contient le christianisme, qu'au contraire, selon moi, toute vraie philosophie est en germe dans les mystères chrétiens. Mais le christianisme est une religion, ce n'est point une philosophie. Or, Messieurs, je le répète, ou les lois de l'esprit humain de-

vaient être suspendues, ou il fallait que sur la base même du christianisme s'élevât une philosophie qui, quel que fût le fond de ses principes, eût une parfaite indépendance. Le christianisme devait enfanter la philosophie ; mais au moyen âge comme avant le moyen âge, la religion n'a enfanté la philosophie que dans la douleur. De là la révolution philosophique qui a commencé avec le seizième siècle, et qui embrasse le dix-septième et le dix-huitième. Pour bien comprendre cette révolution, il faut en avoir présentes les circonstances principales.

Messieurs, l'enseignement ecclésiastique du moyen âge fut d'abord, et devait être rare, irrégulier, et se ressentir de la barbarie des temps ; peu à peu il s'étendit, s'affermit, se régularisa. Mais pour arriver à cette régularité qui seule pouvait maintenir et répandre avec l'unité de la foi la domination ecclésiastique, il fallait que l'enseignement théologique acquît une méthode, une forme fixe. Or, quelle forme pouvait prendre l'enseignement théologique du moyen âge ? D'abord, Platon était peu connu ; on ne possédait aucun de ses dialogues ; on n'en connaissait quelque chose que par quelques citations de Denis l'Aréopagite, qui avaient

passé dans Scot Érigène, et je ne crois pas qu'il y eût alors répandue en Europe une phrase, une seule phrase complète bien authentique de Platon. On ne pouvait donc pas appliquer à l'enseignement théologique la forme d'une philosophie qui n'était pas connue; et si elle l'eût été, elle n'eût pas été adoptée. En effet, qu'est-ce que la méthode platonicienne? ce n'est pas moins que la méthode d'induction. Socrate prétend que chacun sait même ce qu'il ne croit pas savoir; il se charge de faire aller l'esprit du point où il est au point où il n'est pas encore; il le fait passer du connu à l'inconnu, du particulier au général, par la force d'une analogie qui n'est d'abord qu'une vraisemblance, puis qui devient une probabilité, et qui enfin se résout en certitude. La μαιευτική, l'art d'accoucher les esprits, n'est pas autre chose que l'induction. L'induction n'est pas une méthode nouvelle; ce n'est pas à Bacon qu'elle appartient; ce n'est pas même à Platon; c'est à l'esprit humain lui-même, dont Platon comme Bacon a été un des grands interprètes. Or, le propre de l'induction, c'est de remettre tout en problème, de bien examiner le point d'où elle part, la vérité, si petite fût-elle, qu'on lui accorde, afin d'en tirer la vérité qu'on ne lui accorde pas et

que la première recèle. La méthode d'induction est essentiellement vivifiante; c'est au plus haut degré une méthode d'examen. Ajoutons que c'est bien plutôt une méthode de découverte qu'une méthode d'exposition, et qu'elle se prête assez peu à l'enseignement. L'autorité d'alors ne rejeta pas cette méthode, car elle ne la connaissait pas; mais il est dans la nature de toute chose d'aspirer à la forme qui lui est propre, et la forme inductive n'était pas celle qui convenait à l'enseignement théologique du moyen âge. Or, Aristote était beaucoup plus connu que Platon : on ne connaissait point le véritable Aristote, l'auteur de l'histoire naturelle et de la métaphysique; mais on connaissait celui de l'Organum. Et qu'est-ce que l'Organum? Un recueil de règles qui enseignent à tirer d'un principe quel qu'il soit ses conséquences, d'après un mode donné. L'objet de l'Organum est la régularité de la déduction. L'induction platonicienne engendre la dialectique; la déduction péripatéticienne engendre la logique proprement dite; et le principe de toute logique est de ne pas disputer des principes. De plus, la logique est la forme la plus commode à l'enseignement : tout professeur y tend; et même les derniers platoniciens, par cela seul

qu'ils étaient professeurs, ont dû employer et ont employé en effet la déduction péripatéticienne. C'était là précisément la forme qu'il fallait à l'enseignement théologique du moyen âge. Aussi, la forme péripatéticienne, qui commence à être appliquée à l'enseignement religieux vers le douzième siècle, a-t-elle régné pendant quatre siècles entiers. C'est la scolastique, Messieurs. Je suis loin de mépriser la scolastique; j'en fais même grand cas, à l'exemple de Leibnitz, qui disait y avoir trouvé de l'or. Il est impossible d'avoir plus d'esprit que les scholastiques, de déployer plus de finesse, plus d'habileté, plus de ressources dans l'argumentation, plus de cette analyse ingénieuse qui divise et subdivise, plus de cette synthèse puissante qui classe et ordonne. Peu de noms méritent d'être prononcés avec plus de respect que celui de l'ange de l'école, de ce saint Thomas-d'Acquin, dont l'ouvrage, la célèbre Somme, est pour la forme un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain. Mais, Messieurs, quel est le caractère de ce chef-d'œuvre et des autres ouvrages qu'a produits la scolastique? Quel est le caractère de la scolastique en elle-même? D'être renfermée dans un cercle, de se mouvoir, il est vrai, de s'agiter même dans ce cercle, mais sans pouvoir

le dépasser. L'autorité vous imposait les principes et elle surveillait les conséquences, sauf à vous à aller comme vous vouliez du principe à la conséquence. Telle est la scolastique. Or, ce n'était pas là assurément la vraie représentation du second moment nécessaire de la pensée, savoir, la réflexion libre; et si ce moment de la pensée était vraiment nécessaire, il devait avoir tòt ou tard sa représentation dans notre moderne Europe. La scolastique avait été, comme les initiations païennes, un compromis utile entre le principe d'autorité et la forme philosophique; elle avait été d'abord une satisfaction accordée à l'esprit de réflexion; puis elle lui était devenue une barrière : il fallait donc qu'à la scolastique succédât une philosophie indépendante. Elle commence avec le seizième siècle, grandit avec le dix-septième, et triomphe avec le dix-huitième. Le seizième siècle est le commencement de la révolution philosophique, faible à la fois, ardente et aveugle, comme tout ce qui commence; le dix-septième l'asseoit et la régularise, le dix-huitième la généralise et la répand. Tels sont les trois periodes de la révolution qui a enfanté la philosophie moderne. Nous allons les parcourir rapidement.

Jugez bien, Messieurs, la position de l'esprit nouveau, au seizième siècle. Au fond, c'était un esprit d'indépendance; par conséquent il avait pour adversaire l'esprit opposé, le principe de l'autorité: et entendez-moi bien, je parle du principe de l'autorité, non dans les matières de la foi et dans le domaine de la théologie, où l'autorité a sa place légitime, mais dans le domaine de la philosophie où doit régner la libre réflexion. L'autorité et la liberté, tels sont les deux véritables adversaires qui entrent en lutte au seizième siècle; mais entre ces deux adversaires se trouvait le péripatétisme. Le péripatétisme était la forme du principe de l'autorité, et le principe de liberté ne pouvait aller au principe de l'autorité qu'à travers le péripatétisme. Voilà pourquoi au seizième siècle tous les coups tombent sur le péripatétisme et la scolastique. C'est un fait incontestable qui sort de l'histoire entière du seizième siècle, que tous les penseurs distingués de ce siècle ont été anti-péripatétitiens et plus ou moins platoniciens. Le platonisme, qu'on veut aujourd'hui nous donner comme une philosophie rétrograde, a été l'instrument des réformateurs de la philosophie au seizième siècle. Je l'ai dit, toute révolution naissante est néces-

sairement faible, et elle augmente encore cette faiblesse par son ardeur inconsidérée, sa fougue, ses excès. Il ne faut donc pas s'attendre à ce que tout ait été pur dans la révolution philosophique du seizième siècle. Il semble que l'esprit humain avait alors des représailles à exercer, que la révolte était pour lui comme un essai de ses forces, et qu'il ne se croyait sûr de son indépendance que quand il l'avait poussée jusqu'à l'extravagance. Ce n'est pas seulement Platon que l'esprit nouveau oppose à Aristote; certes les deux adversaires se fussent bien valu; non, Messieurs, contre Aristote il demande au hasard des armes à tous les anciens systèmes de la philosophie grecque, que les Grecs chassés de Constantinople commencaient à ressusciter en Europe; ainsi parmi les réformateurs, l'un embrasse l'épicuréisme, l'autre un pythagorisme extravagant, la plupart un platonisme sans critique. Trois hommes me paraissent représenter en bien comme en mal la révolution philosophique du seizième siècle. Certes, on m'accusera peu d'épicuréisme, et je ne viens pas défendre les opinions de Vanini. Je suppose même qu'avec un peu d'indulgence, on ne m'accusera point, sans que j'en sois bien sûr toutefois, de pythagorisme; je ne suis donc pas un partisan de Jordano

Bruno. Enfin, quoique bon platonicien, je suis un admirateur déclaré d'Aristote; et comme la scolastique est aujourd'hui abattue, je comprends encore, mais je ne partage guère la mauvaise humeur anti-péripateticienne de Ramus. Cependant, il faut le dire, ces trois hommes, dans différentes parties de l'Europe, ont été les pères, les promoteurs courageux et malheureux de la révolution philosophique. Vous savez quel a été leur sort. Ramus, c'est-à-dire Pierre La Ramée, a été massacré dans la nuit de la Saint-Barthélemy; Vanini a été brûlé à Avignon; Bruno, à Rome. Encore une fois, je ne défends pas leurs opinions; je blâme leurs excès; mais leur cause est celle de l'indépendance philosophique; j'ajoute qu'ils sont très bien morts. Vous savez les dernières paroles de Bruno : « Le jugement « que vous venez de porter vous trouble plus « qu'il ne me trouble moi-même. » Quant à Vanini, il essaya d'abord de se défendre; on l'accusait d'être athée. Était-ce à tort? était-ce à raison? je ne sais; car j'avoue que je n'ai jamais lu Vanini : ainsi je suis de la plus parfaite impartialité sur ses doctrines. Mais ses ennemis, et, Messieurs, les victimes n'ont d'abord pour historiens que leurs ennemis, ses ennemis mêmes ont rapporté plusieurs passages de sa défense,

qui se trouvent dans toutes les biographies, et qui ne semblent pas d'un athée. L'avocat général qui l'accusait d'athéisme croyait devoir lui donner en même temps une leçon de théodicée, et l'accablait sous des preuves de l'existence de Dieu qui passaient alors pour rigoureuses; car tout siècle a ses preuves, son évidence, sa rigueur conventionnelle. Par parenthèse, ces preuves contenaient d'anciens paradoxes qui étaient devenu des préjugés, et M. l'avocat général d'Avignon ne se doutait guère que le même Aristote, au nom duquel il portait la parole, avait aussi dans son temps été accusé d'athéisme. Las de cette polémique scolastique, hérissée de formules péripatéticiennes, Vanini se baissa, prit un brin de paille et dit : « Si je n'avais d'autres raisons de croire à l'existence de Dieu que celles que vous me donnez, « je mériterais peut-être l'accusation que vous « portez contre moi; mais voici un brin de paille, « ce brin de paille ne s'est pas fait lui-même, « donc Dieu existe. » Il fut brûlé.

Le seizième siècle, Messieurs, a été à la révolution philosophique ce que le quinzième a été à la réforme religieuse; un siècle de préparations nécessaires, mais infructueuses : Vanini et Bruno sont comme les hussites de

la philosophie. Le mouvement philosophique du seizième siècle n'avait été qu'une attaque aveugle contre le principe de l'autorité sous la forme de la scolastique ; et le seizième siècle avait succombé. Le dix-septième siècle renouvela la lutte, mais il la régularisa; et grace au progrès des temps et des choses, il l'emporta, et détruisit si bien la scolastique que depuis il n'en a plus été question.

Les deux hommes qui sont à la tête de ce second mouvement régulier de la révolution philosophique sont Bacon et Descartes. Il ne faut pas s'arrêter à la différence de leurs systèmes, ni même à la différence de leurs méthodes : il ne s'agit ici que de la guerre qu'ils ont faite l'un et l'autre à la scolastique, et de leur commun appel à l'esprit d'indépendance. Or, sous ce rapport, il y a unité parfaite entre Bacon et Descartes. Mais Bacon ne jetta pas d'abord un grand éclat en Europe; sa gloire et son influence ne sortirent pas de l'Angleterre. D'ailleurs Bacon ne fit aucune découverte positive qui sollicitât l'attention des savans : il ne fit guère que mettre en règles, admirables de grandeur et de concision, la pratique de Galilée. C'est un siècle plus tard que le nom et les écrits de Bacon sont devenus européens.

Le véritable héros philosophique du dix-septième siècle , c'est notre Descartes. Descartes renouvela la lutte du seizième siècle ; il y porta, avec une fermeté inébranlable, une sagesse et un bon sens qui préservèrent la nouvelle philosophie de cette apparence d'extravagance , qui avait décrié toutes les tentatives désordonnées et irrégulières du seizième siècle. Ensuite, Vanini, Ramus et Bruno , encore bien moins que Bacon , n'avaient fait aucune découverte qui eût été de quelque utilité à l'humanité et qui eût pris rang dans la science; mais Descartes était incontestablement le premier géomètre de son siècle, et c'était un très grand physicien, même devant Galilée. De là, entre autres causes, l'éclat de sa philosophie et de sa méthode, qu'autorisaient merveilleusement les grands et certains résultats sur lesquels elles s'appuyaient. Mais ce qui est bien au dessus de sa philosophie , au dessus même de sa méthode, c'est le caractère même de sa méthode et de sa philosophie , savoir, une indépendance sans bornes. Descartes, Messieurs , revendiqua l'indépendance de la philosophie avec une audace qui est assez célèbre , et dont j'ai parlé plus d'une fois; je veux aujourd'hui vous entretenir d'une autre qualité de Descartes

qui est un peu moins célèbre, je veux dire sa prudence. Descartes comprit que la révolution naissante du seizième siècle, qu'il continuait, avait échoué, d'abord par le défaut de génie et de bon sens de ceux qui la soutenaient, et puis, parce que, dans leur zèle aveugle, les novateurs avaient mêlé à la question de l'indépendance philosophique beaucoup de questions étrangères, et par là avaient soulevé des orages qui les avaient accablés. Descartes joignait beaucoup d'esprit à beaucoup de génie ; il avait été homme du monde; il connaissait son siècle et les hommes de ce siècle ; il comprit donc la nécessité d'une parfaite sagesse et d'une grande circonspection : lisez ses lettres, il recommande à tous ses amis, à tous ses élèves la modération et la prudence. Lui-même, après que son premier et immortel ouvrage écrit en français, *de la Méthode*, eut produit un immense effet, et de toutes parts éveillé, avec la curiosité, la malveillance et des scrupules puissans, sagement il dédia ses *Méditations* à la Sorbonne. Voulez-vous une autre preuve très forte et assez peu connue de la prudence de Descartes? Il était, comme vous savez, contemporain de Galilée ; il en faisait le plus grand cas, à cela près qu'il ne le trouvait pas assez géomètre. Il

pensait comme Galilée sur le mouvement de la terre ; il croyait même l'avoir démontré péremptoirement ; mais à la nouvelle de la condamnation de Galilée, il n'hésita pas à supprimer cette opinion et l'ouvrage entier qui la contenait. C'est ainsi que Descartes échappa aux persécutions; mais, avec toute sa prudence, il n'échappa pas aux tracasseries. Après avoir beaucoup couru le monde, et étudié les hommes en mille occasions, sur les champs de bataille et dans les cours , il avait conclu de toutes ses expériences qu'il faut vivre solitaire : il s'était fait ermite en Hollande. Eh bien ! là même il trouva des tracasseries ; et de quelle part ? de la part des protestans , de la part d'un théologien protestant qui faisait de la liberté contre Rome et de la tyrannie envers la philosophie.

Pour beaucoup de causes qu'il serait trop long de vous développer, le résultat de la révolution cartésienne fut la destruction radicale de la forme péripatéticienne et de la scolastique. Descartes pénétra dans la célèbre société de Port-Royal et dans le clergé savant. Arnaud et Pascal, Fénelon et Bossuet, étaient cartésiens, comme Malebranche. Thomas Morus introduisit le cartésianisme en Angleterre, Spinosa en Hollande, Leibnitz en Allemagne. L'Italie et

l'Espagne ne jouent alors aucun rôle en philosophie. La littérature française du dix-septième siècle, si puissante en Europe, y propagea l'esprit cartésien, et vers 1700 cet esprit était dominant dans l'élite de l'Europe pensante. La scolastique ne se défendait même plus ; vous n'avez qu'à ouvrir tous les ouvrages de philosophie qui ont paru au commencement du dix-huitième siècle, il n'y est presque plus question de la scolastique ; à peine trouve-t-on encore quelque écho affaibli des colères ou des argumens du seizième et du dix-septième siècle contre elle ; enfin on peut dire qu'au commencement du dix-huitième, le second pas, le second mouvement de la révolution philosophique est accompli.

Voyons ce qu'a fait pour cette révolution le dix-huitième siècle. Sa mission était plus grande encore que celle du dix-septième. Il devait continuer l'action du siècle précédent, mais la développer sur un plan plus vaste. Il l'a fait, Messieurs; le dix-huitième siècle a fait en philosophie ce qu'il a fait dans tout le reste. La scolastique étant abattue, le principe du cartésianisme, savoir, l'esprit d'indépendance, se trouvait face à face avec le principe d'autorité. De là, la lutte nécessaire du principe général de la liberté

contre le principe général de l'autorité, sans aucun intermédiaire; telle était la mission, telle a été l'œuvre du dix-huitième siècle. En effet, il a généralisé le principe de la révolution cartésienne, et l'a élevé à toute sa hauteur; de plus, il a propagé et répandu ce principe, d'abord dans toutes les classes de la société, puis dans tous les pays de l'Europe.

Pour reconnaître la généralisation du principe de l'indépendance philosophique au dix-huitième siècle, il suffit d'ouvrir tous les ouvrages philosophiques que ce siècle a produits. Si un homme d'un autre monde lisait ces ouvrages, il y verrait tellement le triomphe du principe de l'indépendance philosophique, qu'il lui serait impossible de deviner l'existence d'une autorité opposée. Lisez Condillac, Reid, Kant. Différens par les systèmes, différens même par la méthode ou par l'application de la méthode, ils sont uns dans l'unité de leur siècle; ils sont uns dans la même indépendance. Condillac était abbé; je vous demande si vous en voyez aucune trace dans ses écrits. Reid était un ministre du saint évangile: excepté quelques lignes qui trahissent encore l'Écossais et le presbytérien, il est tellement habitué aux principes de la liberté, qu'il n'en parle pas même; mais il en use largement. Kant,

c'est Descartes venu un siècle plus tard : même liberté d'esprit, moins de vigueur peut-être et d'éclat dans le génie, mais plus d'étendue et de profondeur dans les desseins. Kant, venu après Descartes, s'entend mieux que Descartes, parce qu'il généralise davantage. Il commence par où le cartésianisme aurait du finir, par la séparation sévère et précise de la théologie; et il n'a jamais été infidèle à cette distinction. Peut-être même, avec son siècle, a-t-il eu trop peur et de la théologie et du mysticisme; peut-être sa philosophie s'est-elle trop résolue en une pure critique un peu trop négative, je dirais presque un peu trop sceptique. Ainsi partout au dix-huitième siècle, ou on attaque ou on néglige, ce qui est pis ou mieux encore, le principe de l'autorité; voilà pour la généralisation de l'esprit d'indépendance. Quant à sa diffusion, je puis, je crois, me dispenser de l'établir pour la France; voyez et jugez. Tout ce qui écrit, depuis Voltaire jusqu'au plus mince littérateur, écrit pour la philosophie. Lisez Marmontel, lisez Thomas, lisez Chamfort, lisez La Harpe: toute la menue littérature du dix-huitième siècle est l'écho, l'instrument de la révolution philosophique; elle la répand partout, même à tort et à travers. Et il en a été ainsi plus ou moins dans tous les

pays de l'Europe. En effet, partout au dix-huitième siècle, la philosophie dépouillant les derniers restes de la scolastique, n'a plus voulu d'autre langue que celle de tout le monde, la langue vulgaire, comme avait déja fait le cartésianisme; et encore comme le cartésianisme, elle est sortie des écoles pour entrer dans le monde; elle a fait sa route sur la place publique; et par là, elle est descendue davantage dans les divers rangs de la société. Cette diffusion de l'indépendance philosophique dans toutes les classes représente la diffusion de la liberté en politique, c'est-à-dire l'égalité. De là, peu à peu il s'est formé dans les différens pays de l'Europe une grande unité philosophique; je ne dis pas une unité de système, non pas même une unité de méthode, mais une unité de caractère et d'esprit. Quand les ennemis de la philosophie triomphent de la diversité infinie des systèmes, comme destructive de toute unité, ils triomphent bien à faux; car la diversité est si peu opposée à l'unité, qu'elle en est pour ainsi dire la vie. Que serait-ce en effet qu'une unité morte, une unité classique, en quelque sorte vide d'action et de mouvement? Or le mouvement c'est la variété. Et un mouvement comme celui de la philosophie moderne dont le caractère

fondamental est la liberté, doit ou du moins peut très bien aboutir à des systèmes différens et à des méthodes différentes, sans perdre son unité, et même par l'effet de son unité, puisque cette unité est une unité de liberté, et que celle-là, loin de périr dans la diversité des systèmes et des méthodes, y triomphe au contraire, la domine et la constitue. L'unité philosophique, mise dans le monde par le dix-huitième siècle, est donc et devait être une unité dans l'esprit philosophique, non dans la méthode ni dans les systèmes.

De la philosophie ainsi généralisée, ainsi répandue, le dix-huitième siècle a fait une puissance, et une puissance d'action. La philosophie suit ordinairement les mouvemens de la société et ne les précède pas; rien n'est plus vrai, surtout au commencement de chaque époque; mais à la fin, quand elle s'est long-temps développée, qu'elle a été et très généralisée et très répandue, que par là elle a acquis la conscience d'elle-même, de sa nature et de sa force, elle forme un petit monde, un monde à part qui a son influence sur le reste du monde; elle devient une puissance, elle intervient dans les événemens, y met sa main et y laisse sa trace. Ainsi on ne peut nier que dans tous les pays de l'Europe,

au dix-huitième siècle, la philosophie n'ait été une puissance véritable, qu'elle n'ait eu son action, une action analogue à la mission générale du siècle. Or la mission générale du dix-huitième siècle, je vous l'ai développé dans ma première leçon, était d'en finir avec le moyen âge en toutes choses. La mission philosophique du dix-huitième siècle a donc été d'en finir avec le moyen âge en philosophie. De là le caractère général de la philosophie du dix-huitième siècle; de là son action et les résultats de cette action.

Qu'était-ce, Messieurs, qu'en finir avec le moyen âge en philosophie? C'était détruire, en matière philosophique, le principe de l'autorité et resserrer la théologie dans son domaine propre. Or ce n'était pas là une œuvre simple et facile; c'était une œuvre laborieuse et compliquée, mêlée de mal comme de bien. On ne revendique guère l'indépendance sans entrer quelque peu dans la révolte; sans doute on ne sort bien de la servitude que par la vertu; mais on en sort aussi par la licence; il y a donc eu dans la philosophie du dix-huitième siècle beaucoup de licence, je le sais; mais je viens protester au nom du dernier siècle, contre un préjugé que l'on voudrait accréditer, savoir, qu'il n'y

a eu que licence dans la philosophie de ce siècle. Rien de plus faux. Non, Messieurs, il n'est pas vrai que les d'Holbach et les Lamétrie soient les seuls philosophes du dix-huitième siècle. Ils ont fait quelque bruit dans les salons; mais qu'ont-ils laissé dans la science? A peine si l'histoire de la philosophie prend connaissance de leurs personnes et de leurs noms. Il s'agissait de renfermer l'autorité religieuse dans les limites de la théologie; et ils ont attaqué et la théologie, et la religion, et toute autorité légitime. Ce sont des fous, je l'accorde; et même d'assez mauvais fous; mais en philosophie comme en politique, je renvoie les crimes et la folie à qui de droit. Que l'oubli ou le mépris soit le partage des hommes qui ont déshonoré, par leurs excès, la noble cause de l'indépendance philosophique; mais il ne faut pas dire, il ne faut pas croire que ces hommes soient les seuls philosophes du dix-huitième siècle. A côté de quelques noms décriés, comptez les noms respectables que présente le dix-huitième siècle en philosophie! En France, en face de d'Holbach et de Lamétrie, n'avez-vous pas Rousseau et Turgot? Y a-t-il eu des hommes plus irréprochables, plus éloignés de toute exagération que les dignes profes-

seurs qui se sont succédé pendant trois quarts de siècle dans les chaires de Saint-André, de Glascow, d'Édimbourg? Connaissez-vous des esprits mieux faits, de plus nobles caractères qu'un Fergusson, un Smith, un Reid, un Dugald-Stewart? Aussi haut que l'on remonte, où trouver un homme plus pur, plus chaste dans sa vie comme dans ses pensées, une vertu plus acccomplie, un esprit plus solide, une tête à la fois plus saine et plus vaste que l'illustre philosophe de Kœnigsberg? Nous donnera-t-on la philosophie écossaise et la philosophie de Kant comme des philosophies immorales et impies? et cependant ne sont-elles pas du dix-huitième siècle? Un caractère profondément libéral ne les anime-t-il pas?

Concluons, Messieurs, que tous les philosophes du dix-huitième siècle ont mis la main dans la révolution de l'indépendance philosophique que le dix-huitième siècle a généralisée, répandue, consommée. Ce siècle s'est appelé le siècle de la philosophie, et après tout la postérité ratifiera ce titre; car c'est un fait incontestable que c'est du dix-huitième siècle que date l'avénement de la philosophie dans le monde sous son nom propre, avec les caractères qui lui appartiennent, tandis qu'auparavant elle était

réduite à se cacher sous le manteau de la théologie, ou de quelque autre science, et n'osait pas se montrer à visage découvert. C'est dans le dix-huitième siècle que la philosophie a acquis un état public, pour ainsi dire, qu'elle est devenue une chose constituée, qui a ses droits et ses titres incontestés : tel est le legs sacré que le dix-huitième siècle a fait au dix-neuvième.

Aujourd'hui, Messieurs, les révolutions qui ont rempli les trois derniers siècles, et qui dans leurs féconds orages ont enfanté les sciences, les mœurs, les lois, la philosophie, la civilisation de l'Europe moderne, ces révolutions sont accomplies; leur œuvre est consommée. La cause de l'indépendance, en tous genres, et entre autres la cause de l'indépendance philosophique, est gagnée. Tout se rasseoit dans l'ordre légitime, tout rentre et doit rentrer dans ses limites naturelles. D'une part, la religion reprend sur les ames son bienfaisant empire; elle fortifie son autorité sainte, en la resserrant dans les matières de la foi et dans la théologie proprement dite; et elle se contente de fournir à la vraie philosophie des inspirations fécondes. D'un autre côté, la philosophie du dix-neuvième siècle n'est plus cette esclave révoltée qui, par ses excès même, attestait sa

longue servitude : c'est une noble affranchie à laquelle sied bien le langage calme et modéré de la liberté. Encore révolutionnaire, parce qu'elle était encore inquiète, la philosophie du dix-huitième siècle, tout occupée du combat, songeait plus à vaincre qu'à bien user de la victoire. La philosophie du dix-neuvième est une puissance victorieuse et légitime, qui doit s'épurer et s'organiser. Je serais heureux, Messieurs, que ces leçons, en maintenant toujours avec une fermeté respectueuse mais inébranlable l'indépendance de la philosophie française, pussent contribuer à lui imprimer cette direction pacifique, la seule qui convienne à ses destinées, et qui s'accorde avec l'esprit général de notre époque : ce serait le plus cher succès de tous mes efforts.

TROISIÈME LEÇON.

Sujet de cette leçon : Méthode de la philosophie du dix-huitième siècle. — De la méthode en général. Analyse et synthèse. Leurs rapports. — Histoire. Orient. — Grèce. — Scolastique. — Philosophie moderne. Bacon et Descartes. — Dix-septième siècle. Début de la méthode. — Dix-huitième siècle. Triomphe de la méthode dans son principe, savoir, l'analyse. — Le dix-huitième siècle : 1° La généralise et l'élève à toute sa rigueur. Résultat : pas une hypothèse au dix-huitième siècle. — 2° La répand partout. Condillac. Reid. Kant. Même méthode. 3° En fait une puissance. Méthode chimique. — Le bien. Le mal. — Conclusion : Différence de la position du dix-huitième siècle et du dix-neuvième.

Messieurs,

J'ai dû commencer par mettre sous vos yeux le dix-huitième siècle avec tous ses élémens essentiels, et vous faire saisir son caractère le plus général. De là, j'ai pu déduire le caractère général de la philosophie du dix-huitième siècle; et comme d'abord le dix-huitième siècle ne nous avait paru autre chose que la dernière lutte de l'esprit nouveau, c'est-à-dire de l'esprit

de la liberté contre l'esprit du moyen âge, en arrivant à la philosophie du dix-huitième siècle, nous avons reconnu qu'elle n'est pas non plus autre chose que la victoire définitive de l'esprit de liberté sur le principe de l'autorité qui constituait la philosophie du moyen âge. La plus haute indépendance de la raison humaine, tel est donc le caractère général de la philosophie du dix-huitième siècle, telle est l'unité de cette philosophie. Maintenant, il s'agirait de descendre de cette unité à la variété qu'elle contient, aux écoles et aux systèmes qu'embrasse le dix-huitième siècle. Mais avant d'entrer dans cette recherche, il en est une autre encore, il est un point intermédiaire sur lequel je dois appeler votre attention.

On ne connaît bien un ensemble de systèmes, ou un système particulier, qu'après l'avoir étudié sous trois rapports différens, après l'avoir soumis à trois épreuves. Ce qu'il faut avant tout demander à un système, c'est son caractère général, s'il est ou s'il n'est pas un système philosophique, à savoir, s'il appartient ou s'il n'appartient pas à la libre réflexion qui, pouvant le rejeter ou l'admettre, l'a admis par ce seul motif qu'il lui a plu de l'admettre, sur la foi de la vérité qui était ou qui paraissait

en lui, et par la seule autorité de la raison. Voilà d'abord ce qu'il faut demander à un système; c'est aussi ce que nous avons demandé à la philosophie du dix-huitième siècle : nous avons commencé par rechercher le caractère général de cette philosophie. Enfin, il est trop clair qu'on ne connaît pas un système si on ne connaît pas les solutions spéciales que ce système présente des problèmes philosophiques, si on ne connaît pas les différentes parties dont il se compose, si on ne connaît pas sa logique, sa métaphysique, sa morale, etc.; c'est là la matière même de toute histoire de la philosophie, et ce sera celle de ce cours sur la philosophie du dix-huitième siècle. Mais, Messieurs, s'il importe de connaître les solutions des problèmes philosophiques qu'un système présente, il n'importe pas moins de savoir comment et par quelle route l'auteur de ce système est arrivé à ces solutions, quelle direction ont dû prendre ses pensées pour le conduire à ces résultats, et non pas à d'autres. En un mot autre chose est le caractère général d'un système, autre chose est sa méthode. En effet, l'esprit général d'une époque étant le même, l'indépendance philosophique étant la même, et précisément parce que l'indépendance est la même, il suit

que les méthodes doivent ou peuvent être différentes. D'ailleurs, qu'est-ce qu'un système? Une méthode en définitive, une méthode en action, une méthode appliquée, développée. On peut toujours, étant donné un système, remonter à la méthode qui a dû y conduire; ou, une méthode étant donnée, prédire le système qui sortira de son application rigoureuse. Le vrai secret d'un système est dans sa méthode. Mettez une méthode dans le monde, vous y mettez un système que l'avenir se chargera de développer. Entre un système et sa méthode, il y a presque la relation de l'effet à la cause: c'est donc à cette cause qu'il faut s'élever pour dominer tout le système. Voilà pourquoi, après vous avoir exposé le caractère général de la philosophie du dix-huitième siècle, et avant d'entrer dans l'examen des divers systèmes qu'elle renferme, il est nécessaire de reconnaître la méthode ou les méthodes qu'il a employées, et qui sont les principes mêmes des systèmes que nous aurons à examiner un jour. La méthode philosophique qui a régné au dix-huitième siècle, tel sera donc et tel doit être le sujet de cette leçon.

Qu'est-ce que la méthode philosophique du dix-huitième siècle? Quels sont les rap-

ports de cette méthode à celle du siècle précédent? en quoi lui ressemble-t-elle, en quoi en diffère-t-elle? Messieurs, elle lui ressemble en ce qu'elle la continue, elle en diffère en ce qu'elle la développe sur une plus grande échelle. Maintenant, quelle est cette méthode qui remplit et mesure de ses progrès le dix-septième et le dix-huitième siècle, c'est-à-dire toute la philosophie moderne? Vient-elle de la philosophie moderne, ou lui est-elle antérieure? N'a-t-elle pas ses précédens dans les annales de la philosophie? N'a-t-elle pas des racines profondes dans la nature même de la philosophie? N'est-elle pas née avec elle, ne s'est-elle pas développée avec elle, ne l'a-t-elle pas accompagnée dans toutes ses vicissitudes, et n'a-t-elle pas perpétuellement participé de sa marche, de ses progrès, de son perfectionnement? C'est là ce qu'il s'agit de reconnaître. Ainsi, vous le voyez, comme la seconde leçon n'était qu'une contre-épreuve de la première, de même cette troisième leçon ne sera qu'un développement de la seconde : même caractère, même marche, même conclusion.

Nous avons distingué, dans le développement nécessaire de la pensée, deux momens, deux modes essentiels, deux formes fonda-

mentales : la spontanéité et la réflexion. Suivons et développons cette distinction féconde.

Toutes nos facultés entrent d'abord en action spontanément, par la vertu qui est en elles, et non par notre volonté propre ; or le caractère de leur exercice primitif et spontané est que toutes s'exercent simultanément. Il ne faut pas croire, on en est peu tenté d'ailleurs, que la raison prenne l'initiative, et atteigne seule et abstractivement le vrai, le juste, le beau en soi. Non ; la sensibilité accompagne la raison et introduit dans l'ame avec les sensations les formes mêmes du monde extérieur. Bientôt l'imagination se met de la partie, prolonge, et même vivifie encore ce tableau par la puissance qui lui est propre ; le cœur aussi entre en jeu, ajoute au tableau primitif de nouveaux traits et un caractère moral qui le modifie et en nuance l'aspect. Tout cela se fait en même temps, ou à peu près en même temps. Mais, si tout se passe d'abord simultanément et sans la participation de notre volonté, rien ne se fait à notre inçu ; et l'action simultanée de toutes nos facultés aboutit à un fait complexe, savoir la conscience. Messieurs, nous ne sentons pas seulement, mais nous savons que nous sentons ; nous n'agissons pas seulement, mais nous savons que

nous agissons ; nous ne pensons pas seulement, mais nous savons que nous pensons ; jusque-là que penser sans savoir qu'on pense, c'est comme si on ne pensait pas, et que la qualité propre, l'attribut fondamental de la pensée est d'avoir connaissance d'elle-même. La conscience est cette lumière intérieure qui éclaire tout ce qui se passe dans l'ame ; la conscience est l'accompagnement de toutes nos facultés, et pour ainsi dire leur redoublement sur elles-mêmes. D'où il suit que tout ce qui est vrai de l'exercice primitif de nos facultés, est vrai de la conscience, puisque la conscience n'est pas autre chose que le contre-coup de l'action de toutes ces facultés : or, comme toutes nos facultés sont simultanées dans leur exercice, leur résultat est nécessairement complexe ; donc il est confus, donc le caractère de la conscience est d'être confuse. Telle est l'enfance de l'individu telle est celle des peuples. Cette enfance est souvent bien longue, mais n'oubliez pas qu'elle est riche ; n'oubliez pas que toutes les idées essentielles que l'homme peut avoir, il les possède dès le premier jour, car dès le premier jour toutes nos facultés se développent. Toutes les vérités

sont dans les conceptions primitives, seulement elles y sont sous la forme de sentimens et d'images. Quand je dis que toutes nos facultés sont dans le premier développement de l'intelligence, je me trompe, Messieurs ; j'en oublie une qui pourtant est la plus élevée de toutes, ou du moins qui est la plus inhérente à la personnalité humaine, j'entends la réflexion dont le caractère propre est la liberté. La réflexion ne crée rien, et ne peut rien créer; tout préexiste à la réflexion dans la conscience, mais tout y préexiste confusément et obscurément ; c'est l'œuvre de la réflexion, en s'ajoutant à la conscience, d'éclaircir ce qui était obscur, de développer ce qui était enveloppé. La réflexion est à la conscience ce que le microscope et le télescope sont à la simple vue ; ni l'un ni l'autre de ces instrumens ne fait et ne change les objets ; mais en les examinant sous toutes leurs faces, en les penétrant dans leurs profondeurs, ils les éclairent, et nous découvrent leurs caractères et leurs lois. Il en est de même de la réflexion. La réflexion peut n'avoir d'autre but, en s'appliquant à la conscience, que d'en éclairer assez le tableau pour détruire ou pour affaiblir les illusions que pourraient nous causer et les erreurs où pour-

raient nous entraîner les images et les formes qui, dans la conscience, sont toujours mêlées à la vérité : elle peut ne se proposer pour résultat qu'une certaine sagesse pratique. Mais quand la réflexion trouve assez d'intérêt dans le spectacle de la conscience, pour s'y attacher comme simple spectacle, quand elle se propose de l'étudier régulièrement, de se rendre compte successivement de tous les phénomènes qu'elle contient pour en recomposer un tableau nouveau, aussi complet que le tableau primitif de la conscience, mais éclatant de lumière; alors la réflexion c'est la philosophie. La philosophie, nous l'avons vu l'année dernière, n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion en elle-même et pour elle-même, sans autre dessein que celui de connaître.

Telle est, Messieurs, l'origine et la nature de la philosophie. Or, quels sont les instrumens nécessaires de la philosophie ? Quelle route prend-elle pour arriver à son but, c'est-à-dire, pour parler grec, quelle est la méthode de la philosophie? La nature de la méthode de la philosophie est dans celle de la philosophie elle-même. La philosophie, c'est la réflexion. Maintenant, comment réfléchit-on? Quelle est la condition de la réflexion? Quel est le but

de la réflexion? Quelle est la matière de la réflexion? La matière de la réflexion est cette totalité primitive, obscure et confuse, qui est la conscience primitive. Et quel est le but de la réflexion? c'est de substituer à la totalité primitive obscure et confuse une totalité nouvelle aussi étendue que la première, et plus lucide. Or d'où vient cette obscurité? de la confusion; et d'où vient la confusion? de la simultanéité de toutes les parties du tableau. Donc, pour opérer la clarté et la lumière, il faut substituer la division à la simultanéité, il faut décomposer ce qui est complexe. Décomposer, en grec, se dit analyser; l'analyse est donc la condition de la méthode. La réflexion analyse, mais pourquoi? pour mieux voir, pour mieux voir ce qui est, pour bien observer; l'analyse se résout donc dans l'observation. Mais le propre des phénomènes dont se compose la conscience est de s'arrêter et de cesser, aussitôt que la réflexion, l'analyse, l'observation s'y appliquent. Ainsi le précepte d'observer est bon; mais n'observe pas qui veut long-temps et à son aise, des phénomènes aussi fugitifs, aussi instantanés que ceux de la conscience, des sentimens, des images, des idées qui s'évanouissent et qui meurent sous l'œil même qui les observe. Ob-

server ne suffit donc pas ; il faut expérimenter. La réflexion est une puissance volontaire et libre ; il faut qu'elle reproduise autant qu'il est en elle ces mêmes phénomènes que le jeu spontané de nos facultés amène dans la conscience et qui disparaissent si rapidement. Et quelquefois la réflexion le peut ; mais quelquefois aussi la puissance de reproduction de la réflexion ne s'étend pas jusqu'à certains phénomènes ; alors c'est à la réflexion à rechercher les circonstances dans lesquelles se sont passés ces phénomènes, à s'y replacer habilement, et à faire revivre ainsi ces phénomènes pour les observer encore. A-t-elle observé un phénomène dans une circonstance ; il faut qu'elle varie la circonstance, afin de revoir ce phénomène sous de nouvelles faces, jusqu'à ce qu'enfin, d'observations en observations et d'expériences en expériences, elle soit arrivée à connaître le phénomène en question, sous toutes ses faces, par tous ses côtés. Voilà donc une portion du tableau primitif connue ; mais il reste encore beaucoup d'autres parties à connaître et à étudier de la même manière.

Supposez que vous les ayez ainsi toutes étudiées et connues ; tous les élémens de la con-

science sont connus, mais il reste à connaître les rapports de tous ces élémens, le lien de toutes les parties du tableau; car c'est ce lien des parties qui constitue le tout. Donc, ou la réflexion consent à rester en route et à ignorer la totalité primitive, ou, après avoir reconnu les diverses parties de cette totalité, elle arrive à rechercher les rapports qui les lient entre elles; et de ces rapports coordonnés, elle reconstruit la totalité primitive. Rapports, totalité, unité, voilà ce que doit maintenant chercher la réflexion; et la recomposition du tout doit suivre sa décomposition, si la réflexion veut comprendre le tout, et non pas seulement quelques unes de ses parties. Or, comme décomposition se dit en grec analyse, récollection et recomposition des parties se dit en grec synthèse.

Voyez si l'une et l'autre de ces deux opérations ne sont pas nécessaires pour constituer la méthode, c'est-à-dire pour aller au but de la réflexion et de la philosophie. Encore une fois, ce but, c'est de substituer à un tout obscur un tout parfaitement clair : il faut donc décomposer le tout primitif, c'est l'œuvre de l'analyse; et il faut le recomposer, c'est l'œuvre de la synthèse. Ainsi, ou la philosophie se résigne

à connaître partiellement, et alors elle se borne à l'analyse, ou elle veut connaître autant qu'elle peut connaître, et alors elle joint la synthèse à l'analyse. Ce sont là les deux opérations vitales de la méthode; elles sont réelles toutes deux; elles se succèdent l'une à l'autre; elles sont nécessaires l'une à l'autre; elles sont la condition réciproque de la connaissance totale. Il ne peut y avoir une troisième opération; mais l'une ou l'autre des deux manquant, le but est manqué. Quant à leur valeur relative, il est clair que la synthèse ne vaut que ce que vaut l'analyse. Car comment connaître les rapports et l'ensemble de phénomènes que l'on n'a pas étudiés isolément? On est réduit alors à les supposer, et toute synthèse qui n'a pas débuté par une analyse complète, aboutit à un résultat qu'en grec encore on appelle hypothèse; au lieu que si la synthèse a été précédée d'une suffisante analyse, la synthèse fondée sur l'analyse conduit à un résultat qu'en grec, Messieurs, on appelle système. La légitimité de toute synthèse est en raison directe de celle de l'analyse; tout système qui n'est qu'une hypothèse est un système vain; toute synthèse qui n'a pas été précédée par l'analyse est une pure imagination; mais en même temps, toute analyse qui

n'aspire pas à une synthèse qui lui soit égale et adéquate est une analyse qui reste en route. D'une part, synthèse sans analyse, science fausse; de l'autre part, analyse sans synthèse, science incomplète. Mieux vaut cent fois une science incomplète qu'une science fausse; mais ni une science fausse, ni une science incomplète ne sont encore l'idéal de la science. L'idéal de la science, l'idéal de la philosophie ne peut être réalisé que par une méthode qui renferme les deux procédés que nous avons décrits, liés ensemble et comme les deux parties d'un même tout, savoir, l'analyse et la synthèse.

Ces deux opérations sont nécessaires l'une à l'autre; mais si on pouvait distinguer dans ce qui est également essentiel, ce serait à l'analyse qu'il faudrait donner la plus haute importance. Car enfin, Messieurs, toute analyse un jour ou un autre trouvera bien sa synthèse; tandis que si prématurément vous débutez par la synthèse, tout est perdu, il n'y a pas d'issue, et vous ne pouvez revenir à l'analyse qu'en détruisant tout votre travail précédent, et cette brillante synthèse dont les séductions vous avaient donné le change sur ses difficultés et ses inconvéniens. Aussi qu'est-ce que l'histoire

de la philosophie? pas autre chose que l'histoire de la méthode philosophique; car la philosophie est ce que la méthode philosophique la fait être; mais comme des deux opérations de la méthode la fondamentale est l'analyse, et la secondaire est la synthèse, l'histoire de la méthode, c'est-à-dire de la philosophie est l'histoire même de l'analyse, que suit pas à pas la synthèse, légitime ou illégitime, sage et réelle ou extravagante et hypothétique, selon ce que la fait l'analyse.

Suivons rapidement, Messieurs, l'histoire de la méthode philosophique jusqu'au dix-huitième siècle, pour savoir dans quel état le dix-huitième siècle a trouvé cette méthode, et ce qu'il en a fait.

L'analyse d'abord, puis la synthèse; tels sont les deux procédés de toute méthode, c'est-à-dire de toute réflexion, c'est-à-dire encore de toute philosophie. Par conséquent, Messieurs, partout où il y a de la philosophie il y a de la réflexion, par conséquent une méthode réflexive, par conséquent de l'analyse, et évidemment aussi de la synthèse, dans tel ou tel degré, dans telle ou telle relation. Dès le premier jour de la réflexion a commencé la philosophie; de ce jour-là aussi a commencé la

méthode, une application telle quelle de l'analyse, et une application telle quelle de la synthèse.

L'Orient est sans doute le pays de la spontanéité et de la théologie, mais il n'a pas manqué de réflexion et de philosophie; il n'a donc pas tout-à-fait manqué de méthode. Je vous parlais dernièrement de la philosophie Sankhya, dont le premier précepte, ou plutôt dont le principe fondamental est le rejet de l'autorité théologique des Védas. Cette même philosophie Sankhya contient, selon Colebroocke, des facultés humaines et de leurs opérations une exposition qui sans doute est bien loin d'être parfaite, mais qui montre déja un développement régulier de la réflexion et de l'analyse. La chose est plus évidente encore dans une des philosophies de l'Inde qu'on appelle la philosophie Niaya, laquelle n'est pas moins qu'une logique moderne où se trouvent soumises à une décomposition et à une analyse ingénieuse et pénétrante les différentes lois qui président au raisonnement. La doctrine Niaya est, dans les annales de la philosophie, la préparation, l'antécédent de la logique d'Aristote. Mais, si dans l'Orient était déja l'analyse, c'était l'analyse naissante, et l'analyse naissante

était faible comme tout ce qui commence ; et encore, comme tout ce qui commence, elle devait être téméraire, et bientôt se résoudre en une synthèse vaste et brillante, mais hypothétique. Ce qui domine dans le monde de l'Orient, c'est l'unité. L'Orient ne décompose guère ; tout y est et tout y reste dans tout, comme au premier jour de la création et de la pensée, et la philosophie orientale est éminemment synthétique.

A prendre les choses en grand, la Grèce est le parfait contraste de l'Orient. Si l'Orient est le pays de l'unité, la Grèce est celui de la diversité. L'Orient est immobile, la Grèce est pleine de mouvement et de vie et passe par mille vicissitudes ; l'Orient est le siége du despotisme, image de l'unité absolue dans la société; la Grèce, au contraire, réfléchit dans ses lois et dans sa société l'idée même de la variété, elle est démocratique. L'Orient sépare, il est vrai, la philosophie de la théologie; mais en général la philosophie orientale présente un aspect plus ou moins théologique. En Grèce, d'assez bonne heure, la division s'opère, et du sein de la théologie sort péniblement mais rapidement une philosophie indépendante. De même, en fait de méthode, on peut dire qu'en grand la philosophie grecque, dans son con-

traste avec celle de l'Orient, est essentiellement analytique. Mais le monde grec, qui embrasse le monde ancien tout entier, est vaste, et la philosophie grecque a des époques bien différentes. Sans parler de son enfance et de l'époque où la philosophie, bien jeune encore, à peine après avoir fait quelques observations superficielles, se perd d'un côté dans une synthèse empirique, de l'autre dans une synthèse idéaliste, depuis Socrate, et avec Socrate, commence dans la philosophie grecque un mouvement régulier qu'on peut diviser en deux parties, dont la première appartient plus spécialement à l'analyse et la seconde à la synthèse. Depuis Socrate jusqu'aux néoplatoniciens, ce qui domine dans la philosophie grecque est l'analyse ; dans l'école d'Alexandrie, ce qui domine est la synthèse.

C'est Socrate qui a mis l'analyse dans la philosophie grecque, mais sans en bannir entièrement la synthèse ; car la synthèse est en germe dans l'induction, mais l'analyse et l'observation intérieure sont déja, plus ou moins développées, dans le Γνῶθι σεαυτὸν auquel Socrate en appelait sans cesse. Socrate avait pour habitude de prendre telle ou telle hypothèse que lui léguaient les écoles antérieures de la philosophie

grecque, ou l'école ionienne ou l'école pythagoricienne; il avait l'air de l'accepter d'abord, séduit par l'apparente vérité que présente toujours la synthèse; puis il décomposait cette hypothèse, et en la décomposant il la réduisait en poussière, et à sa place il substituait une vérité expérimentale qu'il empruntait à la conscience et à l'analyse, et qui devenait entre ses mains la base d'une induction circonspecte, par laquelle il essayait, mais avec des précautions infinies, d'arriver, je ne dirai pas à un système, mais à des conclusions d'une certaine portée. Socrate n'a point laissé de système; il a laissé des directions fécondes. Les écoles grecques qui vont jusqu'au premier siècle de notre ère, sont toutes des écoles socratiques; et toutes elles ont un caractère analytique. Chacune de ces écoles a fait son œuvre, a éclairé telle ou telle partie de la conscience. La gloire de Platon est d'avoir porté le flambeau de l'analyse dans la région la plus obscure et la plus intime; il a recherché quelle est, dans cette totalité que forme la conscience, la part de la raison, ce qui vient d'elle et non de l'imagination et des sens, du dedans et non du dehors. L'analyse de la raison et des idées qui lui appartiennent, comme l'unité, l'infini, le nécessaire, le beau, le

juste, le saint, etc., c'est là ce qui distingue éminemment la philosophie platonicienne. Aristote a été plus loin en suivant les mêmes traces. Ces mêmes idées que Platon avait si bien discernées, et arrachées à la sensation, mais sans les compter ni les énumérer toutes, et en les envisageant dans ce qu'elles ont de commun, Aristote les a étudiées séparément, successivement épuisées, et réduites à leurs élémens les plus simples. Épicure et Zénon ont encore servi la philosophie expérimentale par des analyses fines et détaillées des vertus et des vices, des désirs, des passions, des besoins, de tous nos principes actifs et moraux. Ces analyses sont prises dans un monde, il est vrai, inférieur, mais qui fait aussi partie du monde total de la conscience, et qui ne doit pas être négligé. Le scepticisme, Pyrrhon, Ænésidème et Sextus ont porté une vive lumière sur nos diverses facultés; en en contestant le légitime exercice, ils ont forcé leurs adversaires de se rendre un compte plus exact des conditions et des lois auxquelles ces facultés sont soumises, de la portée de ces lois et de leurs limites.

Avec l'école d'Alexandrie, commence dans la philosophie grecque une époque nouvelle. Réunir, c'était là en toutes choses le grand but de

l'école d'Alexandrie. Placée géographiquement entre la Grèce et l'Asie, elle tenta d'allier au génie de la Grèce le génie asiatique, la religion à la philosophie, la synthèse à l'analyse. De là, Messieurs, le système néoplatonicien, dont le dernier grand représentant est Proclus. Ce système est le résultat du long travail des écoles socratiques. C'est un édifice élevé par la synthèse avec les matériaux que l'analyse avait recueillis, éprouvés, accumulés depuis Socrate jusqu'à Plotin. Mais autant vaut l'analyse, autant vaut la synthèse; et comme le premier âge de la philosophie grecque n'était pas le dernier mot de l'analyse, il est clair que la philosophie d'Alexandrie ne pouvait être le dernier mot de la véritable synthèse; et, à mon sens, l'analyse athénienne s'est résolue beaucoup trop vite dans la synthèse alexandrine. Par exemple, cette synthèse embrassait le système entier des êtres, par conséquent le système du monde. Or quel pouvait être le système du monde dans l'école d'Alexandrie? Vous pourrez vous en faire une idée quand je vous rappellerai que dans l'antiquité il n'y avait ni géologie, ni chimie, ni même de physique un peu régulière. L'astronomie seule avec les mathématiques avaient pris les devans.

Cependant l'astronomie avait été si peu loin, qu'Aristote, pensez-y bien, ce même Aristote qui a mis au monde l'histoire naturelle et la logique, sur la foi de je ne sais quelles apparences, ou cédant peut-être à l'autorité de traditions pythagoriciennes, prétendait que la matière du soleil est incorruptible. C'était une pure hypothèse; elle a duré plus de quinze siècles. Voilà, Messieurs, ce qu'il en coûte pour sauter par dessus l'analyse, et s'enfoncer d'abord dans la synthèse. Aristote, sans avoir fait aucune expérience, affirme que la matière du soleil est incorruptible. On ne fait aucune expérience; il n'y a donc aucune raison pour nier l'hypothèse d'Aristote. On pouvait la nier tout aussi aisément qu'il l'avait avancée. Mais comme Aristote était un homme de génie, et qu'il est encore plus facile de répéter que de contredire, on a répété sans savoir pourquoi, jusqu'au seizième et même jusqu'au dix-septième siècle, que la matière du soleil est incorruptible. Mais comment renverse-t-on la mauvaise synthèse? Par l'analyse. Aussi, qu'a fait Galilée? On lui avait enseigné, et long-temps il crut peut-être, sur la foi d'Aristote, que la matière du soleil est incorruptible. Un jour il invente, ou, si vous voulez, il perfectionne le télescope et il l'ap-

plique au soleil. Il y voit des taches. De là le renversement de l'hypothèse d'Aristote, et encore après bien des résistances. Ainsi, vont se prolongeant et se perpétuant les hypothèses, toutes les fois qu'elles ne sont pas fortement contredites par l'observation; et elles sont inévitables toutes les fois que la synthèse n'a point été précédée par l'analyse.

Le télescope et Galilée nous conduisent tout naturellement au milieu de l'Europe moderne. En effet, il faut passer par dessus la scolastique, quand il s'agit de méthode et d'analyse. La scolastique empruntait à l'autorité ses principes et ses conséquences. Il n'y avait donc lieu à aucune expérience, à aucune vraie analyse qui eût pu affecter ou les conséquences ou les principes. Il n'y avait pas lieu davantage à l'invention synthétique et à l'hypothèse; car l'invention synthétique et le génie de l'hypothèse eussent pu conduire à des innovations. A la rigueur, la scolastique n'appartient pas à la philosophie proprement dite. Cependant, comme l'esprit humain, si enchaîné qu'il soit, conserve toujours quelque liberté, il y a dans la scolastique, malgré sa nature et son caractère général, des lueurs de philosophie, et par conséquent de l'analyse et de la synthèse; il y a une

analyse ingénieuse et subtile, mais verbale; il y a une ordonnance habile des différentes matières de l'enseignement, une synthèse puissante, mais stérile, toute extérieure et artificielle.

Le seizième siècle, vous le savez, n'est qu'une sorte d'insurrection de l'esprit nouveau contre la scolastique. Il répugne donc qu'il put y avoir aucune méthode. La révolution philosophique qui nous a donné la philosophie moderne, ne s'est assise qu'au quinzième siècle; et elle ne pouvait s'asseoir et prendre de la consistance que dans la méthode. C'est donc au dix-septième siècle que reparaît la méthode; et ici, Messieurs, se présente un phénomène remarquable qui avait manqué à l'âge le plus réfléchi de la philosophie grecque. Sans doute, Socrate recommande sans cesse la modestie, le bon sens, la circonspection; il recommande de chercher à se connaître soi-même avant de chercher à connaître toute autre chose. Connais-toi toi-même, était un précepte sage, et déja même une méthode, mais une méthode naissante; elle n'occupe guère que les premières pages des dialogues les plus socratiques de Platon; et de là les prompts écarts de l'esprit systématique; mais au dix-septième siècle la question

de la méthode est la question fondamentale. Averti par une longue expérience, le premier soin de l'esprit humain est alors d'élever de toutes parts des barrières contre sa propre impétuosité. De toutes parts on est en quête de la méthode. La plupart des ouvrages qui honorent la fin du seizième siècle et le commencement du dix-septième, portent tous sur la méthode. Dès son début, la philosophie moderne trahit la réflexion profonde et la circonspection qui la caractérise. Au lieu de marcher en avant au hasard à la poursuite de la vérité, elle revient sur elle-même, et se demande par où et comment elle doit marcher. On cherche de tous côtés quelle est la meilleure méthode, et comme toute philosophie, c'est-à-dire toute réflexion a toujours pour procédés nécessaires la synthèse et l'analyse, toutes les recherches aboutissent encore à ces deux procédés qui, sous d'autres noms, deviennent la méthode du dix-septième siècle.

Deux hommes, vous le savez, sont les pères de la révolution philosophique du dix-septième siècle, Bacon et Descartes. Eh bien, ces deux hommes sont surtout célèbres par leurs traités sur la méthode. En effet, les deux grands ouvrages de Bacon s'appellent, l'un *Instauratio*

magna, seu de augmentis scientiarum; l'autre *Novum organum*. Et en quoi consiste cette méthode tant recommandée par Bacon, cette méthode qui doit renouveler la science et servir d'instrument à la philosophie moderne? Elle consiste dans l'analyse et dans la synthèse; car évidemment l'observation et l'induction de Bacon ne sont pas autre chose.

La révolution philosophique du dix-septième siècle n'était pas encore une révolution générale; c'était une révolution dirigée immédiatement contre la scolastique. Aussi la méthode de Bacon attaqua surtout le formalisme de la méthode péripatéticienne, la logique de déduction, qui divisait et classait sans doute, mais qui alors divisait et classait des mots non des choses. Bacon appelle ses contemporains à une philosophie plus réelle; il les exhorte à sortir des écoles, à philosopher en présence du monde, en face de l'ame humaine. Il veut que la philosophie ne soit autre chose que l'observation et l'induction de la réalité. Je ne puis m'empêcher de vous citer une phrase admirable de l'*Instauratio magna*, II[1] : « La vraie philosophie est celle « qui est l'écho fidèle de la voix du monde, qui

[1] Ea demum est vera philosophia quæ mundi ipsius

« est écrite en quelque sorte sous la dictée des « choses, qui n'ajoute rien d'elle-même, mais « qui n'est que le retentissement, le reflet de la « réalité. » C'est ainsi que Bacon excite l'homme à prendre possession du monde, à étendre son pouvoir sur la nature entière[1]. Or, le pouvoir de l'homme sur la nature est à cette condition, que l'homme lui surprendra ses secrets ; et il ne le peut qu'en se conformant à une sage méthode, en étant esclave de l'observation la plus scrupuleuse : comme le dit Bacon, on n'apprend à commander à la nature qu'en lui obéissant[2]. La grandeur des résultats est en raison même de la sagesse des procédés. Et observer pour Bacon n'est pas seulement profiter des bonnes fortunes que le hasard nous donne ; l'observation baconienne est plus que cela : c'est l'expérimentation. Bacon recommande sans cesse une observation qui interroge la nature, au lieu d'en être

voces quàm fidelissimè reddit, et veluti dictante mundo conscripta est,.... nec quidquam de proprio addit, sed tantùm iterat et resonat.

[1] Humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare. *Nov. Organ.*, lib. II, *Aphor.* 129.

[2] Naturæ imperare parendo. *Nov. Organ.* I, *Aphor.* 129.

une écolière passive, une observation qui divise, et, pour me servir de ses expressions énergiques, qui dissèque et anatomise la nature [1]. Voilà pour l'observation. Et qu'est-ce que l'induction? C'est le procédé par lequel l'esprit s'élève du particulier au général, du connu à l'inconnu, des phénomènes à leurs lois; à ces lois, soit de la nature, soit de l'intelligence, qui sont comme des tours élevées auxquelles on ne peut arriver que par tous les degrés de l'observation et de l'induction, mais du haut desquelles ensuite on domine un vaste horizon.

C'est par cette méthode que Bacon entreprit de renouveler la philosophie. Elle est applicable à tout, aux sciences morales comme aux sciences physiques, et elle contient deux procédés qu'elle recommande également. Mais comme la parfaite sagesse n'appartient à personne, bientôt dans Bacon la méthode, au lieu de s'appliquer à la philosophie tout entière, ne s'appliqua plus qu'à une partie de la philosophie, à la philosophie naturelle, à la physique. Je l'ai dit ailleurs, elle est de Bacon cette

[1] Ipsius mundi dissectione atque anatomiâ diligentissimâ. *Nov. Organ.*, *Aphor.* 124. — Naturam secare debet *Ibid.*, *Aphor.* 105.

phrase: «Quand l'observation s'applique à la nature, elle en tire une science réelle comme la nature; quand elle s'applique à l'ame, elle n'aboutit qu'à des rêveries frivoles [1].» Et comme une aberration en amène toujours une autre, au lieu d'allier sévèrement et fortement l'observation et l'induction, c'est-à-dire l'analyse et la synthèse, bientôt la méthode de Bacon devint exclusive; elle négligea, sans la bannir, l'induction et la synthèse, ou du moins elle n'en tint pas assez de compte, et elle porta tous ses efforts sur l'observation et sur l'analyse. De là, Messieurs, une école purement expérimentale et nullement synthétique; de là une grande école de physiciens, et nulle école métaphysique, ou une école de métaphysique sensualiste, c'est-à-dire Newton et Locke.

Voyons maintenant ce qu'a fait notre Descartes. Il a précisément établi en France la même méthode que l'Angleterre a voulu attribuer exclu-

[1] Mens humana si agat in materiem, naturam rerum ac opera Dei contemplando, pro modo naturæ operatur atque ab eâdem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquàm aranea texens telam, tum demùm indeterminata est, et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.

sivement à Bacon; et il l'a établie avec moins de grandeur d'imagination dans le style, mais avec la supériorité de précision qui caractérisera toujours celui qui ne se contente pas de tracer des règles, mais qui les met lui-même en pratique et donne l'exemple avec le précepte. La méthode positive de Descartes se compose de quatre règles; les voici :

1° Ne se fier qu'à l'évidence. — C'est précisément exhorter la philosophie à sortir de la tradition, de l'autorité, du formalisme des écoles, et à devenir réelle et vivante.

2° Diviser les objets autant que faire se peut. — C'est précisément l'analyse ; et cette division est la dissection et l'anatomie de Bacon.

3° Faire des dénombremens aussi nombreux, aussi étendus, aussi variés, que faire se pourra. — C'est recommander à l'analyse d'être complète, et d'épuiser l'observation avant de tirer aucune conclusion, règle importante et fort sage, mais plus facile à recommander qu'à suivre.

Jusqu'ici les règles de Descartes sont purement analytiques. La quatrième est le côté synthétique de la méthode cartésienne. La quatrième règle est l'ordre, l'enchaînement ré-

gulier, cet art qui, de toutes les parties divisées et successivement examinées et épuisées par l'analyse, reconstruit et forme un tout, un système.

Descartes n'est pas seulement, vous le savez, un grand métaphysicien, un grand géomètre; c'est aussi un grand physicien, et même un très grand physiologiste pour son temps. C'est à Descartes surtout qu'il faut rapporter le principe vivifiant de la physique moderne, c'est-à-dire la destruction des causes finales en physique. Bacon, sans doute, avait donné le précepte; Descartes ne l'a pas répété; car il l'a trouvé de son côté; mais encore une fois il a fait mieux que promulguer la règle, il l'a établie en la pratiquant: sa méthode et son exemple ont beaucoup contribué à la création de la physique moderne. Mais, il faut le dire, de même que la méthode de Bacon était bientôt devenue exclusive et s'était réduite à l'analyse physique, de même la méthode cartésienne inclina surtout vers l'analyse intérieure, vers l'analyse de l'ame, c'est-à-dire, pour parler grec, vers l'analyse psycologique. Descartes est le fondateur de la psycologie moderne. Le grand, le vrai antécédent de la psycologie cartésienne, est l'école socratique, et le Γνῶθι σεαυτὸν est la préparation au *Cogito ergò sum*.

Mais ce dernier précepte est tout autrement riche, étendu et positif que le premier. Je pense, donc je suis, c'est-à-dire non seulement toute existence extérieure, celle de Dieu, celle du monde, mais même ma propre existence ne m'est attestée que par la pensée, c'est-à-dire par la conscience. Si donc vous ne faites une étude approfondie du *cogito*, de la pensée, de la conscience, vous n'arrivez à la connaissance légitime d'aucune existence, pas même de la vôtre; d'où il suit que toute spéculation ontologique doit être précédée de recherches psycologiques, et que la racine de la philosophie est dans la psycologie. L'école de Descartes devait donc être, et elle a été surtout une école métaphysique et idéaliste. De là Spinosa, Malebranche et autres. C'est précisément, comme vous voyez, la tendance contraire à celle de Bacon. Bacon et Descartes sont comme les deux pôles opposés du dix-septième siècle : leur rapport, leur point de réunion est dans la méthode qui leur est commune.

Bacon et Descartes ont mis dans le monde la véritable méthode. On ne saurait prendre plus de précautions que ces deux grands hommes contre l'esprit d'hypothèse; on ne saurait élever contre l'hypothèse des barrières

plus fermes et en apparence plus insurmontables. Mais telle est la faiblesse de l'esprit humain, telle est la puissance du mouvement de généralisation qui nous porte vers la synthèse, et par là trop souvent vers l'hypothèse, que la méthode de Descartes et de Bacon, après avoir renversé la scolastique, est venue échouer elle-même contre les séductions d'une synthèse prématurée qui bientôt aboutit à des hypothèses illégitimes. Le dix-septième siècle débute par des traités sur la méthode, et il finit par des hypothèses. Bacon n'a pas fait grand'chose en physique; il n'a pas fait davantage en métaphysique ; toutefois, il en reste quelques tentatives, mais telles en vérité que je les passerai sous silence par respect pour la mémoire de ce grand homme et pour les règles qu'il a promulguées. Descartes a été beaucoup plus sage; mais Descartes lui-même, le père de la psycologie, à peine a-t-il fait quelques pas dans l'analyse de la conscience, que bientôt il chancèle, trébuche, et tombe dans la synthèse et l'hypothèse. Par exemple, Descartes, en prenant son point de départ dans la conscience, a le premier reconnu et démontré que la plupart des qualités que nous imputons aux objets extérieurs ne leur appartiennent pas, et appartiennent

seulement à notre manière d'être, à nos propres perceptions. Ainsi l'odeur, la saveur et toutes les qualités secondaires des corps, ne sont point dans les objets; ce sont des modifications de l'ame et du sujet qui perçoit. Rien de mieux. Descartes a fait plus; il a montré que quand on fait venir toutes nos connaissances de la sensation, on en parle fort à son aise; car il n'est pas du tout facile de tirer de la sensation la simple connaissance du monde extérieur. En effet, qu'est-ce que la sensation? c'est une perception de l'ame, c'est-à-dire c'est l'ame percevant, c'est donc toujours l'ame; quand donc nous concluons de la sensation aux objets extérieurs, au fond, nous concluons d'une modification de l'ame à l'existence du monde. Or, bien examinée, cette conclusion ne vaut rien. Vous sentez, donc vous êtes, car vous pensez, si vous sentez. Sentir, dans le sens de recevoir une impression organique, et penser étaient fort distincts dans la philosophie et la langue de Descartes; mais il appelait déja pensée non pas l'impression, mais la perception ou connaissance de cette impression, c'est-à-dire la sensation; car sentir, pour Descartes, c'est savoir qu'on sent, et savoir qu'on sent c'est penser; donc toute perception, toute sensation est pensée. Ainsi vous sentez, donc

vous pensez, donc vous êtes, donc vous êtes d'une certaine façon; voilà tout ce que vous pouvez conclure d'une sensation. Or il n'y a là rien d'externe et d'objectif; vous ne sortez pas du sujet et de vous-mêmes. Comment donc faire? Nous sommes pourtant fort tentés de croire que le monde existe. Cette tentation nous prend de bonne heure, et il y a long-temps que nous y succombons. C'est une crédulité qui nous est fort naturelle. Or, l'auteur de nos facultés serait un véritable imposteur, s'il nous avait donné cette crédulité comme un appât et un piége. Cette disposition à croire vient de lui, comme toute notre nature intellectuelle; or, Dieu n'est pas un imposteur; donc la véracité divine est l'autorité certaine et inébranlable, en vertu de laquelle nous pouvons nous laisser aller à cette pente qui nous porte à croire que le monde existe. En d'autres termes, selon Descartes, la croyance à la réalité extérieure repose sur la véracité divine. Mais d'abord c'est un paralogisme. Dieu est vérace. Qui vous le dit? Comment connaissez-vous la véracité divine? Vous la connaissez, en dernière analyse, parce que vous avez la faculté générale de connaître, de connaître la véracité de Dieu comme toute

autre chose. Or, cette faculté générale de connaître est-elle légitime, est-elle véridique? N'allez pas dire qu'elle est légitime et véridique parce qu'elle vient de Dieu; car cela même vous ne le savez qu'en vertu de la faculté générale de connaître. En un mot, quiconque ne croit pas à la véracité de ses facultés et à la légitimité des résultats que leur emploi régulier nous donne, n'a le droit de croire à quoi que ce soit, et à la véracité de Dieu plus qu'à toute autre chose. Loin donc que l'autorité de nos facultés se résolve dans la véracité divine, c'est, au contraire, la connaissance, de la véracité divine qui se fonde sur l'autorité et sur la véracité de nos facultés. Le raisonnement de Descartes était donc un paralogisme; et puis ce paralogisme renfermait une hypothèse; car qu'est-ce qu'en appeler, en matière de philosophie, à la véracité divine? enfin, cette hypothèse porte un caractère semi-théologique, et voilà encore dans la philosophie le *Deus ex machina*. Ce n'était pas la peine de commencer par rejeter toute la science des écoles, par rejeter l'existence de Dieu, par rejeter l'existence du monde, par n'admettre sa propre existence que sur la seule autorité de sa

pensée, pour douter un instant après de l'autorité de cette même pensée et en appeler à la véracité divine. Ainsi, dès le premier pas, l'analyse psycologique sort de son propre terrain et se résout en une hypothèse, et en une hypothèse qui rappelle la nature et le caractère des hypothèses et du dogmatisme du moyen âge.

Je ne poursuivrai point cet examen; mais jugez le maître par les élèves, une école par ses résultats. Qu'est-il sorti du cartésianisme, de cette école qui avait tant recommandé de ne croire qu'à l'évidence, de douter long-temps et de ne se fier qu'à l'autorité de la pensée? Le voici : 1° Comme conséquence forcée, le spinosisme; 2° la vision en Dieu, de Malebranche; 3° l'idéalisme de Berkeley; 4° si la véracité divine, comme machine philosophique, n'est pas précisément la mère de l'harmonie préétablie de Leibnitz, il faut reconnaître que ces deux hypothèses portent la même couleur et appartiennent à la même école. Et il ne faut pas se laisser imposer par l'apparence de la rigueur mathématique. Je l'ai remarqué ailleurs; le cartésianisme est mathématique. Les noms de Descartes et de Leibnitz disent tout; et c'étaient aussi d'excellens géomètres que Spinosa, Malebranche, Berkeley, Boscovich et Wolff. Mais la vraie rigueur n'est

pas dans telle ou telle forme; et on a beau jeter le manteau de la géométrie sur des hypothèses, on les dissimule peut-être, mais on ne les rend pas plus solides. C'est le jugement de Leibnitz sur Descartes, jugement qu'on peut étendre à l'école tout entière, et à Leibnitz lui-même [1].

Telle est encore une fois la faiblesse de l'esprit humain : on débute par la méthode, et on finit par des hypothèses. C'est dans cet état que le dix-huitième siècle a reçu la philosophie et la méthode. Que pouvait-il faire? Il devait ou déserter le dix-septième siècle, et reculer dans la civilisation et la philosophie, ou prendre sa méthode; or, s'il prenait sa méthode, il fallait renoncer à ses hypothèses, car sa méthode était en contradiction avec ses hypothèses. Le dix-huitième siècle a donc pris la méthode du dix-septième

[1] Cartesium in dissertatione de Methodo et in Meditationibus metaphysicis attulisse plura egregia negari nequit, et rectè imprimis Platonis studium revocasse abducendi mentem à sensibus, utiliter quoque dubitationes veterum Academicorum revocasse; sed mox eumdem in constantiâ quâdam et affirmandi licentiâ scopo excidisse nec incertum à certo distinxisse, hocque non aliundè magis apparere quàm ex scripto ipsius in quo, hortante Mersenno, hypotheses suas mathematico habitu vestire voluerat. — Lettre à Bierling. Recueil de Corthold, tome IV, page 14.

siècle ; et la tournant contre les hypothèses cartésiennes , il les a détruites et renversées. De plus , en voyant cette méthode cartésienne, si complète et si sûre, se perdre dès les premiers pas dans une synthèse hypothétique, le dix-huitième siècle a été si frappé du danger et de la facilité des hypothèses, qu'il a pris en crainte toute synthèse, et coupant en deux la méthode cartésienne, il a ou négligé ou proscrit la synthèse, et n'a gardé que l'analyse. Sans doute le procédé est violent et irrégulier, car la méthode philosophique consiste dans deux opérations, dont l'une est aussi nécessaire que l'autre; mais l'opération fondamentale étant l'analyse , puisque l'analyse est la condition même de toute bonne synthèse , après tout , il n'y a pas tant à blâmer le dix-huitième siècle d'avoir ajourné la synthèse, et de s'être renfermé dans l'opération vitale de la méthode. Le monde est vaste, le temps immense; il y a place pour tout dans le temps et dans le monde ; et dans la distribution du travail des siècles , je ne vois pas pourquoi un siècle ne se chargerait pas exclusivement d'une opération seule pour la mieux faire, et de la tâche importante de léguer au siècle suivant des résultats purement analytiques , que ce siècle pourrait

ensuite élever à une synthèse légitime. L'adoption de l'analyse, comme méthode unique, a eu pour résultat la victoire définitive de l'analyse, la destruction radicale de l'esprit d'hypothèse. C'est là, Messieurs, le caractère philosophique du dix-huitième siècle. Le dix-huitième siècle a emprunté au dix-septième l'opération méthodique qui avait fait tout ce qui s'y était fait de bien, l'opération qui est le principe même de la révolution philosophique du dix-septième siècle; et en développant ce principe, il a développé la révolution qu'il avait produite, il l'a étendue, achevée, consommée.

Le dix-huitième siècle a fait pour la méthode analytique ce qu'il avait fait pour l'esprit d'indépendance philosophique : il l'a 1° généralisée; 2° il l'a propagée; 3° il en a fait une puissance d'action.

Le dix-huitième siècle a généralisé l'analyse. En effet, tout comme au dix-septième siècle on débuta par des traités sur la méthode, de même au dix-huitième, la philosophie, devenue plus scrupuleuse encore par les faux pas du cartésianisme, s'est empressée de toutes parts de redoubler de précaution et de circonspection, et d'ajouter à la rigueur de la méthode. Toutes les écoles qui remplissent le dix-huitième siècle,

les écoles d'ailleurs les plus opposées ont ce caractère commun de commencer par un traité *ex professo* sur la méthode. Et en quoi consiste ce traité sur la méthode? En une seule chose, savoir, la proscription de l'hypothèse, et par contre-coup de la synthèse elle-même, et la consécration, et pour ainsi dire l'apothéose de l'analyse. L'analyse est comme le remède universel contre toutes les erreurs passées, présentes et futures. C'est la méthode unique qui peut et qui doit conduire enfin à toutes les vérités. Ainsi Condillac a fait un traité spécial contre les systèmes abstraits, c'est-à-dire contre la synthèse; et non seulement il a fait un livre *ad hoc*, mais il n'y a pas un seul de ses ouvrages dans lequel il ne s'élève plus ou moins contre la synthèse; c'est en quelque sorte l'attaque obligée, le début nécessaire de tous les ouvrages de Condillac et de son école. Et que fait la philosophie écossaise? Précisément la même chose. Le premier livre, *le premier essai* de l'ouvrage le plus important de Reid est consacré à un traité sur la méthode. Il y a un long chapitre contre les hypothèses. L'hypothèse est en quelque sorte l'épouvantail de la philosophie du dix-huitième siècle. Elle a effrayé Kant lui-même. Dans les prolégo-

mènes qui précèdent tous les ouvrages de ce grand homme, il fait ce qu'on avait fait en France et en Écosse ; il attribue tous les maux de la philosophie à l'emploi prématuré de la synthèse, et il ne reconnaît d'autre remède que l'analyse, l'analyse de la pensée et de ses lois, de nos facultés et de leurs limites. Chacun de ses grands ouvrages est appelé une *critique*, et sa philosophie le *criticisme*.

Non seulement le dix-huitième siècle a recommandé l'analyse, il a mieux fait ; il l'a suivie et pratiquée. Voici, par exemple, un résultat immense du dix-huitième siècle. Je mets en avant que dans aucun siècle connu de l'histoire de la philosophie, jamais il ne s'est fait autant de livres, autant de recherches, jamais il n'y a eu un aussi grand mouvement philosophique; et en même temps, je ne crains pas d'affirmer que jamais il n'y a eu moins d'hypothèses ; je pourrais presque dire qu'il n'y a pas eu une seule hypothèse dans tout le cours du dix-huitième siècle. Reid et les Écossais ont bien laissé à eux tous une vingtaine de volumes ; examinez-les, vous y pourrez regretter une plus grande force systématique, mais vous n'aurez pas non plus à y déplorer les égaremens de l'esprit de système. Il n'y a pas une partie de la philosophie

sur laquelle Kant n'ait laissé de longs travaux. Eh bien! Messieurs, il n'y a pas une hypothèse. Cherchez au dix-huitième siècle quelque chose qui ressemble à l'intuition en Dieu de Malebranche, à l'harmonie préétablie de Leibnitz, à la véracité divine de Descartes; plus de *Deus ex Machina*, plus d'hypothèse théologique, plus une ombre du moyen âge. C'est là la gloire de la philosophie du dix-huitième siècle. Il reste, grace à Dieu, beaucoup à ajouter à cette philosophie, mais il y a peu à retrancher; il y a des lacunes à combler, il n'y a plus d'hypothèses à détruire. Ni Reid ni Kant n'ont mis dans le monde une seule hypothèse qui fasse obstacle au dix-neuvième siècle. La seule école qui ait été un peu hypothétique est précisément celle qui s'est le plus attribué l'honneur d'avoir mis l'analyse sur le trône, l'école de la sensation. Condillac donne un *Traité contre les systèmes*, et quelque temps après le *Traité des sensations*. Allons-nous trouver dans le second de ces ouvrages l'application de la sage analyse tant recommandée dans le premier? Non, Messieurs; nous y trouvons une hypothèse imitée de Bonnet, et depuis très souvent reproduite; l'hypothèse de l'homme statue qui a frayé la route à l'homme machine, à l'homme plante.

Condillac suppose un homme dont tous les sens sont recouverts d'une enveloppe de marbre, qui n'a encore qu'un seul sens, savoir, l'odorat; et il analyse avec un soin minutieux et une sorte de profondeur, ce qui résulte de cette hypothèse ; après avoir accordé à l'homme statue un sens, Condillac lui en accorde un second, puis un troisième, puis un quatrième; puis enfin il les accorde tous, il soulève le marbre qui couvrait l'humanité, et il la présente telle qu'elle est aujourd'hui. Je me trompe ; je devrais dire, l'humanité telle que l'a faite l'hypothèse de Condillac. Car c'est une humanité dans laquelle je ne retrouve pas du tout la mienne; je n'y trouve ni toutes les facultés qui sont en moi, ni toutes les lois qui gouvernent l'action de mes facultés. Il y a un grand luxe d'analyse dans le *Traité des sensations*, qui est, sans comparaison, le chef-d'œuvre de Condillac, mais cette analyse repose sur une hypothèse. Or qu'est-ce qu'analyser une hypothèse? C'est s'amuser à la poursuivre dans ses détails; c'est s'y enfoncer, c'est déduire des conséquences hypothétiques de principes hypothétiques. Ce n'est point là la vraie analyse. La vraie analyse consiste à prendre l'humanité comme elle est, sans hypothèse, sans aucun préjugé systématique, à se placer de-

vant elle, et, comme le voulait Bacon, à ne faire autre chose que la reproduire, à écrire sous la dictée même et sous le spectacle de la nature humaine. J'accuse, en général, l'école de la sensation d'avoir été presque la seule école hypothétique au dix-huitième siècle. Mais il n'en est pas moins vrai que, même dans l'hypothèse, elle a transporté l'analyse, se montrant fidèle encore à la méthode qu'elle professait et qu'elle trahissait; de telle sorte qu'il n'est besoin pour la confondre que de lui appliquer sa propre méthode. C'est ce que je ferai plus tard. Mais il serait injuste de juger toute la philosophie du dix-huitième siècle sur une seule école, et de juger toute cette école par quelques aberrations. Il faut reconnaître que l'école de la sensation a donné des analyses très fines de la seule partie qu'elle ait laissée à l'humanité; et par là, Messieurs, elle a rempli honorablement son rôle au dix-huitième siècle; elle a rendu de vrais services à la philosophie. L'école écossaise a porté l'analyse dans des parties plus délicates de la nature humaine, négligées par l'école sensualiste. Enfin Kant, tout aussi prudent, mais tout autrement profond que les Écossais, a créé un mouvement analytique d'une sagesse extrême et d'une immense portée. Selon Kant, rien n'est plus in-

contestable que la partie sensible de la connaissance humaine; mais la connaissance humaine est une chose très-complexe, où il trouve aussi une partie qui n'appartient pas en propre à la sensation, mais à l'intelligence, à la raison, une partie rationnelle, parfaitement réelle, qu'il faut dégager du sein du tout pour l'étudier en elle-même. C'est l'étude de cette partie rationnelle de nos connaissances, prise à part, c'est-à-dire l'étude de la raison pure, en toutes matières, qui fait le caractère de la philosophie de Kant. Il a fait cette étude analytique, cette critique de la raison pure en matière de métaphysique, en matière de morale, en matière d'æsthétique, en matière de législation, en matière de jurisprudence. La langue de Kant est plus ou moins agréable; l'idée est toujours précise et profonde. Kant aussi, comme Aristote, son véritable modèle et son véritable antécédent, a laissé un examen analytique des caractères généraux et des lois du monde extérieur, une physique philosophique. Et ne croyez pas que ce soit un assemblage d'hypothèses. Je vous le répète, il n'y en a pas une, et je m'empresse de vous rappeler que Kant, ami de Lambert et d'Euler, n'est pas seulement un psycologiste du premier ordre, mais qu'il a été de son temps un géomètre, un astro-

nome, et un physicien distingué; il a été encore ou le créateur ou le promoteur le plus remarquable de la géographie physique.

Ainsi, Messieurs, généraliser l'analyse, la séparer de la synthèse, la prendre comme méthode exclusive, et lui donner toutes les sciences à refaire, tel est le caractère fondamental du dix-huitième siècle en fait de méthode. Il a aussi propagé l'analyse. D'un bout de l'Europe à l'autre un cri s'élève contre la synthèse; la littérature répète la voix de la philosophie et la répète en longs échos; et comme elle propagea l'esprit d'indépendance, elle s'est aussi chargée de propager l'esprit d'analyse. De là, avec l'unité de l'esprit d'indépendance, l'unité de l'esprit d'analyse, comme nouveau trait et nouvel attribut de l'unité philosophique du dix-huitième siècle. Ajoutons que la philosophie du dix-huitième siècle, après avoir généralisé l'esprit d'analyse et l'avoir propagé dans toutes les parties de la société et dans tous les pays civilisés de l'Europe, en a fait une vraie puissance. Sans doute, bien des sciences, au dix-huitième siècle, ont devancé la philosophie, et ont appliqué l'esprit général du siècle à leurs objets propres, même sans se rendre compte de ce qu'elles faisaient; mais il n'est pas moins vrai que la philosophie pénétrant

dans ces sciences, finit par leur appliquer sa méthode, sous son nom propre, avec une rigueur et une précision supérieures, et que par là elle a donné à toutes ces sciences une impulsion nouvelle. Lisez l'ouvrage du créateur de la chimie française, et vous verrez que le but de Lavoisier est de transporter dans la chimie la méthode analytique. L'analyse philosophique est, il faut le dire, la mère de la chimie moderne; c'est déja un assez grand service. N'est-ce pas encore l'analyse philosophique qui a produit la physiologie de Bichat? L'analyse a aussi été portée dans les sciences morales, dans la critique, dans la grammaire. Je n'insisterai pas sur ces résultats.

Il est incontestable que le caractère de la méthode philosophique au dix-huitième siècle, est d'avoir été exclusivement analytique. Le bien et le mal de cette culture exclusive sont évidens. Le bien, vous l'avez vu, c'est la destruction définitive de l'hypothèse et de la mauvaise synthèse, et un vaste recueil d'expériences et d'observations bien faites. Le mal est d'avoir trop décrié la synthèse, et par là le passé qui avait été nécessairement plus synthétique qu'analytique. Il eût été sage de revendiquer les droits de l'analyse et de l'expérience, sans né-

gliger la synthèse légitime. Il eût été sage d'abattre les hypothèses cartésiennes, et de rendre justice au génie du cartésianisme. Tout en plaçant le dix-huitième siècle au faîte de tous les siècles précédens, il eût fallu rendre justice à tous les grands mouvemens philosophiques qui avaient amené ce dernier résultat; il eût fallu rendre justice à l'Orient, à la Grèce, au moyen âge, au dix-septième siècle, qui avait préparé et enfanté le dix-huitième. Mais c'est chose admirable au dix-huitième siècle, que l'ignorance et le dédain du passé, même dans les plus grands hommes. Je n'excepte pas Kant lui-même. Kant, et je prends encore le plus savant, ignore l'histoire de la philosophie dans ses époques un peu reculées; il ne connaît bien que la philosophie qui l'a précédé, savoir, le cartésianisme, et en général il est sévère sur ses devanciers. C'est à la fois une grande injustice et une grande inconséquence. Décrier le passé et ses devanciers, c'est décrier l'histoire de la science que l'on cultive, c'est décrier soi-même ses propres travaux, ou c'est prétendre que jusqu'ici tous les siècles se sont trompés, il est vrai, mais que le siècle est enfin venu auquel il est réservé de découvrir la vérité, et de lever le voile qui la cachait à tous les yeux. Présomption et folie : ce qu'un homme

n'a pas entrevu restera éternellement inaccessible aux regards de tout autre homme.

Reconnaissons, Messieurs, l'état présent des choses ; rendons-nous compte de ce qu'a fait le dix-huitième siècle, et de ce qui nous reste à faire à nous-mêmes. La mission politique du dix-huitième siècle était d'en finir avec le moyen âge ; sa mission générale en philosophie était d'en finir avec l'autorité ; sa mission plus spéciale, en fait de méthode, était d'en finir avec l'hypothèse. Telle était la mission du dix-huitième siècle ; il l'a accomplie dans la méthode comme dans tout le reste. Aujourd'hui la liberté politique est assez forte pour n'avoir plus besoin de détruire : elle commence à organiser. Aujourd'hui l'indépendance philosophique est assez assurée pour qu'il soit temps de cesser d'inutiles et imprudentes hostilités, et la philosophie doit enfin donner la main à la religion, avec respect comme avec indépendance. De même, l'analyse que le dix-huitième siècle a léguée au dix-neuvième doit être assez puissante, assez sûre d'elle-même pour regarder en face la synthèse, et ne s'en plus laisser effrayer. Abandonner l'analyse, ce ne serait pas moins que trahir le dix-huitième siècle et reculer dans l'ordre des temps ; mais se borner à l'analyse, ce ne serait pas moins non plus que

se résigner à une opération vraie en elle-même, mais incomplète, exclusive, insuffisante, convaincue de ne pouvoir conduire qu'à une science imparfaite ; ce ne serait pas reculer sans doute, mais ce ne serait pas avancer. Avançons, Messieurs; n'abandonnons pas l'analyse, mais n'ayons plus si peur de la synthèse. Comme le dix-huitième siècle a fait son œuvre, que le dix-neuvième fasse la sienne. Avançons, mais avec des précautions infinies ; ne reculons pas devant la synthèse, mais n'y entrons qu'avec le flambeau et par la route de l'analyse.

Errata de la deuxième Leçon.

Page 43. Sixième siècle, *lisez* seizième siècle...

P. 53, lig. 6. Parmi les savans; il..., *lisez* parmi les savans, il...

Ibid. lig. 16. Socrate savait qu'il allait moins bien à une mort certaine. Mais ce que vous savez peut-être, c'est qu'après..., *lisez* : Socrate savait qu'il allait à une mort certaine. Mais ce que vous savez peut-être moins bien, c'est qu'après...

P. 69. Thomas Morus, *lisez* Henri Morus.

QUATRIÈME LEÇON.

Sujet de cette leçon : Des systèmes qui remplissent la philosophie du dix-huitième siècle. — Que ces systèmes sont antérieurs à la philosophie du dix-huitième siècle ; qu'ils se rencontrent à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, et qu'ils ont leurs racines dans l'esprit humain. Origine de ces systèmes. — 1° Sensualisme. Le bien : le mal. — 2° Idéalisme. Le bien : le mal. — 3° Scepticisme. Le bien : le mal. — 4° Mysticisme. Le bien : le mal. — Tels sont les systèmes élémentaires de l'histoire de la philosophie. Leur ordre de développement. — Leur utilité relative. — Leurs mérite intrinsèque.

MESSIEURS,

Nous connaissons le caractère général du siècle dont nous nous proposons d'étudier la philosophie ; nous connaissons le caractère général de cette philosophie ; nous connaissons celui de la méthode qu'elle a surtout employée ; il ne nous reste donc plus à connaître que les divers systèmes particuliers qu'elle embrasse ;

et d'abord, Messieurs, nous avons à rechercher soigneusement leurs traits distinctifs, à déterminer leur nombre, à leur assigner leur place relative, avant d'entrer dans l'examen approfondi et détaillé de chacun d'eux.

On dispute en sens contraire sur la philosophie du dix-huitième siècle. Ici on la vante comme ayant renouvelé la philosophie, comme ayant abattu les anciens systèmes et les ayant remplacés par des systèmes tout nouveaux; surtout on lui fait honneur d'un système célèbre, regardé par ses partisans comme le dernier mot de la civilisation et de la philosophie. Ailleurs, on accuse la philosophie du dix-huitième siècle d'avoir produit très peu de systèmes; on tourne même contre elle le système célèbre que je ne veux pas nommer, et on soutient qu'un pareil système n'a pu régner que sur les ruines de tous les autres, et dans la stérilité générale de l'esprit philosophique. Messieurs, des deux côtés, égale erreur, égale ignorance des faits et de la richesse des systèmes philosophiques du dix-huitième siècle. Quand on ne considère pas seulement tel ou tel pays, mais l'Europe entière, ce qu'il faut bien faire, puisqu'au dix-huitième siècle, comme nous l'avons vu, un des caractères éminens du temps est la formation d'une unité européenne; quand,

dis-je, on donne l'Europe entière pour théâtre à la philosophie, là, Messieurs, on trouve que nul système particulier n'a régné, n'a obtenu une domination exclusive. Quels sont donc les différens systèmes qui se disputent sans l'obtenir la domination philosophique au dix-huitième siècle? quels sont les rapports de ces systèmes à ceux des siècles précédens? En quoi leur ressemblent-ils? en quoi en diffèrent-ils? Les systèmes philosophiques du dix-huitième siècle ressemblent singulièrement, Messieurs, à ceux du dix-septième et du seizième; car ce sont précisément les mêmes systèmes. Il n'y en a pas un de moins, et il n'y en a pas un de plus : voilà la ressemblance; voici maintenant toute la différence. La philosophie du dix-huitième siècle continue bien, il est vrai, les systèmes antérieurs du dix-septième et du seizième, mais en les continuant elle les développe dans de plus grandes proportions et sur une échelle tout autrement vaste. Ce n'est pas tout : ces systèmes qui remplissent et mesurent de leur progrès toute la philosophie moderne, ont-ils ou n'ont-ils pas d'antécédens dans l'histoire de la philosophie? sont-ils nés avec la philosophie moderne, ou la précèdent-ils? Ils la précèdent, Messieurs; vous les trouvez déja au moyen âge; vous les

trouvez en Grèce, vous les trouvez même dans le vieil Orient. Qu'est-ce ceci, Messieurs? c'est évidemment que ces systèmes ont leurs racines dans la nature même de l'esprit humain, qu'ils appartiennent à l'esprit humain lui-même, et non pas à tel pays ou à tel siècle. Et en effet, pensez-y, je vous prie: quel peut être le vrai père de tous les systèmes philosophiques, sinon l'esprit humain, qui est à la fois le sujet et l'instrument nécessaire de la philosophie? L'esprit humain est comme l'original dont la philosophie est la représentation plus ou moins exacte, plus ou moins complète. Chercher dans l'esprit humain les racines des systèmes philosophiques, ce n'est donc pas faire une hypothèse, comme on le répète à tort et à travers, c'est chercher tout simplement les effets dans leurs causes; c'est dériver l'histoire de la philosophie de sa source la plus élevée et la plus certaine. C'est donc à l'esprit humain que nous demanderons l'origine et l'explication de ces différens systèmes qui, nés avec la philosophie, l'ont suivie dans toutes ses vicissitudes, ont participé perpétuellement de sa marche, de ses progrès, de ses perfectionnemens, et qui, partis du fond de l'Orient, après avoir traversé le monde, sont venus aboutir et se sont en quelque sorte donné rendez-vous en

Europe, au milieu du dix-huitième siècle. Ce sera là le sujet de cette leçon.

J'espère avoir établi cette importante vérité, que la religion est le berceau de la philosophie. Dans toute époque du monde la religion est, si on peut le dire, le cadre, le fond moral de cette époque; c'est la religion qui en fait les croyances générales, et par là les mœurs, et par là encore, jusqu'à un certain point, les institutions. La religion renferme aussi la philosophie; mais ou elle la retient en elle et une foi immobile enchaîne la réflexion, et alors il n'y a pas de philosophie; ou la réflexion se développe, mais seulement dans la mesure nécessaire pour régulariser et ordonner les croyances religieuses, et présider à leur exposition et à leur enseignement, et alors il y a de la théologie; ou enfin la réflexion s'émancipe entièrement, sort des liens de toute autorité, et cherche la vérité en ne s'appuyant que sur elle-même; et alors, mais alors seulement, naît la philosophie. Et où la philosophie cherche-t-elle la vérité, c'est-à-dire à quoi s'applique la réflexion? Nous l'avons vu, toutes les vérités nous sont primitivement données; la philosophie n'en invente aucune; sa seule tâche est de s'en rendre compte, de les constater et de les éclaircir. Car le caractère du tableau primitif auquel s'applique la réflexion,

vous le savez, c'est la confusion. Et d'où vient cette confusion? De la simultanéité des parties du tableau. Et quel est ce tableau? La conscience. Nous ne sentons, nous n'agissons, nous ne pensons véritablement qu'à cette condition, que nous le sachions. La conscience est tout un monde en petit, l'univers en abrégé; car par les sens, lanature extérieure s'introduit et se réfléchit dans la conscience. De plus, à la suite de tout acte volontaire et libre, l'idée de la liberté, celle du bien et du mal, de la vertu et du vice, tout le cortége de la personnalité humaine, le monde moral enfin, apparaît dans la conscience. Et encore, la pensée avec ses profondeurs et les lois qui la gouvernent, avec les rapports qu'elle soutient à son éternel principe, tout le monde intelligible se développe dans les premiers actes intellectuels et par ces actes intervient dans la conscience. En résumé, toutes nos facultés sont comme si elles n'étaient pas, ou toutes, avec leurs développemens et les notions qu'elles tirent de leur application à leurs objets, ont leur contre-coup dans la conscience. Il est donc vrai, à la rigueur, que la conscience est l'univers en abrégé, l'univers dans les limites de la perception humaine. C'est là le tableau auquel s'applique la réflexion. Il est très riche, mais nécessairement confus. Comment la réflexion

peut-elle l'éclairer? En substituant la division à la simultanéité. L'instrument nécessaire de la réflexion est donc l'analyse; et l'analyse a pour but la synthèse; elle se propose, après avoir épuisé la division, de recomposer ce qu'elle a d'abord décomposé. La synthèse est le dernier mot de l'analyse, comme l'analyse est la condition de toute bonne synthèse. Reste donc à savoir par où commencera l'analyse et la réflexion. La réflexion en se repliant sur la conscience, y trouve un très grand nombre de phénomènes; quels sont ceux auxquels elle s'applique d'abord? Telle est la question. Or, Messieurs, la réflexion est faible encore, puisqu'elle en est à son premier pas; il est donc nécessaire que les phénomènes auxquels elle s'applique d'abord soient: 1° les phénomènes qui brillent avec le plus d'éclat sur le théâtre de la conscience, et qui sollicitent davantage son attention; 2° les phénomènes dont elle peut le plus aisément se rendre compte. Maintenant, quels sont les phénomènes qui réunissent ces deux caractères?

Quand nous rentrons dans notre conscience, nous y trouvons un certain nombre de phénomènes marqués de ce caractère particulier que nous ne pouvons ni les faire naître ni les détruire, ni les retenir ni les renvoyer, ni les augmenter ni les affaiblir à notre gré, par

exemple les émotions de toute espèce, les désirs, les passions, les appétits, les besoins, le plaisir, la peine, etc., tous phénomènes qui ne s'introduisent point dans l'ame par sa volonté, mais en dépit d'elle, par le seul fait d'une impression extérieure, reçue et aperçue, c'est-à-dire d'une sensation. Cet ordre de phénomènes est incontestable, et il est fort étendu; il compose un grand nombre de nos motifs d'action; il fait une grande partie de notre conduite. De plus, n'est-il pas vrai que parmi nos connaissances les plus générales, il en est qui, lorsqu'on les examine de près, se résolvent en connaissances moins générales, lesquelles, de décompositions en décompositions, se résolvent en idées sensibles? Si quelqu'un ne trouve dans sa conscience que des idées indécomposables en élémens sensibles, ou des déterminations pures et libres, celui-là n'est pas de ce monde. C'est un fait incontestable qu'il y a dans la conscience une foule de phénomènes réductibles à la sensation. Or, ces phénomènes sensitifs, précisément parce qu'ils sont les plus extérieurs à l'ame, sont les moins profonds et les moins intimes, et par conséquent les plus apparens sur la scène de la conscience; ils provoquent invinciblement l'attention, et sont le plus facilement observables. Faible et mal

assurée, la réflexion s'applique donc en premier lieu aux phénomènes sensitifs, comme aux plus superficiels de tous; et elle trouve dans leur étude un exercice utile, à la fois sûr et facile, qui la fortifie, lui plaît et l'attache. L'analyse ne s'arrête pas seulement aux phénomènes de la conscience; elle rapporte la sensation à l'impression faite sur l'organe, et celle-ci aux objets extérieurs, qui deviennent alors la racine de nos sensations, et par là de nos idées. De là l'importance de l'étude de la nature, le besoin et le talent d'observer ses phénomènes et d'en reconnaître les lois. Développez, agrandissez, multipliez ces résultats à l'aide des siècles, vous obtiendrez avec les sciences physiques une certaine science de l'humanité, une philosophie qui a sa vérité, son utilité, sa grandeur.

Si cette philosophie prétendait seulement expliquer par la sensation un grand nombre de nos idées et des phénomènes de la conscience, cette explication serait fort admissible; cette synthèse serait légitime, car elle serait adéquate à son analyse: le système ne contiendrait aucune erreur. Mais, Messieurs, il n'en va point ainsi; la réflexion est contrainte de diviser ce qu'elle veut étudier, et, pour bien voir, de ne regarder qu'une seule chose à la fois. Or, faible comme elle est à sa naissance, il est naturel

qu'elle s'arrête à la partie qu'elle étudie, la prenne pour la réalité totale, et qu'après avoir discerné un ordre très réel de phénomènes, préoccupée de leur vérité, de leur éclat, de leur nombre, de leur importance, elle s'y enfonce exclusivement, et le considère comme le seul ordre de phénomènes qui soit dans la conscience. Après avoir dit : Telles et telles de nos connaissances, et, si l'on veut, beaucoup de nos connaissances dérivent de la sensation, donc la sensation constitue et explique un ordre considérable de phénomènes, la réflexion dans sa faiblesse dit : Toutes nos connaissances, toutes les idées dérivent de la sensation, et il n'y a pas dans la conscience un seul phénomène qui ne soit réductible à cette origine. De là ce système qui, au lieu de faire une large part à la sensibilité, ne reconnaît qu'elle, et a reçu de son exagération même le nom mérité de sensualisme, c'est-à-dire philosophie qui s'appuie exclusivement sur les sens.

Le sensualisme, la philosophie de la sensation ne peut être vraie qu'à la condition qu'il n'y aura pas dans la conscience un seul élément qui ne soit explicable par la sensation ; comptons donc, mais rapidement. N'y a-t-il pas dans la conscience des déterminations libres? N'est-il pas certain que souvent nous résistons à la pas-

sion et au désir? Or, ce qui combat la passion et le désir est-ce le désir et la passion? Est-ce la sensation? Si la sensation est le principe unique de tous les phénomènes de l'activité, comme le caractère inhérent à la sensation et par conséquent à tout ce qui vient d'elle, est la passivité, c'en est fait de l'activité volontaire et libre; et voilà déja la philosophie de la sensation, le sensualisme poussé au fatalisme. De plus, Messieurs, la sensation n'a pas seulement le caractère d'être fatale, elle a encore cet autre caractère d'être diverse, multiple, variable indéfiniment. Comme il n'y a pas deux feuilles d'arbres qui se ressemblent, de même le phénomène sensitif le plus constant à lui-même n'a pas deux momens identiques: sensations, émotions, passions, désirs, tous phénomènes qui s'altèrent sans cesse dans une métamorphose perpétuelle. Cette perpétuelle métamorphose épuise-t-elle la réalité intérieure? Ne croyez-vous pas que vous êtes un être un et identique à lui-même, un être qui était hier le même qu'il est aujourd'hui, et qui demain sera le même qu'il est aujourd'hui et qu'il était hier? L'identité de la personnalité, l'unité de votre être, l'unité de votre moi n'est-il pas un fait éminent de la conscience, ou, pour mieux dire, n'est-ce pas le fond même de toute conscience? Or, comment tirer l'iden-

tité de la variété? Comment tirer l'unité de la conscience et du moi, de la variété des phénomènes sensitifs? Ainsi, dans la philosophie de la sensation, pas d'unité pour rapprocher et combiner les variétés de la sensation, les comparer et les juger. Tout-à-l'heure cette philosophie détruisait la liberté, elle détruit maintenant la personnalité même, le moi identique et un que nous sommes, et réduit notre existence à un reflet pâle et mobile de l'existence extérieure, diverse et variable, c'est-à-dire à un résultat de l'existence physique et matérielle : la philosophie de la sensation aboutit donc nécessairement au matérialisme. Enfin, comme l'ame de l'homme n'est dans le système de la sensation que le résultat et la collection de nos sensations, ainsi Dieu n'est pas autre chose que le résultat possible, la collection, la généralisation dernière de tous les phénomènes de la nature : c'est une sorte d'ame du monde, qui est relativement au monde ce que l'ame que nous laisse le sensualisme est relativement au corps. L'ame humaine du sensualisme, est une idée abstraite, générale, collective qui représente en dernière analyse la diversité de nos sensations ; le dieu du monde du sensualisme, est une abstraction du même genre, qui se résout, successivement décomposée, dans les di-

verses parties de ce monde, seul en possession de la réalité et de l'existence. Ce n'est pas là le dieu du genre humain, ce n'est pas là un dieu distinct du monde; or, Messieurs, la négation d'un dieu distinct du monde a un nom très connu dans les langues humaines et dans la philosophie.

La philosophie de la sensation est contemporaine de la philosophie; et dès le premier jour, elle a porté ces conséquences; elle les a portées, et elle en a été accablée. Il y a plus de trois mille ans que ce système existe; il y a plus de trois mille ans qu'on lui fait les mêmes objections; il y a trois mille ans qu'il n'y peut répondre; mais je me hâte d'ajouter qu'il y a trois mille ans aussi qu'il rend les plus précieux services au genre humain, en étudiant un ordre de faits qui sans doute n'est pas le seul dans la conscience, mais qui y est incontestablement, et qui, analysé et approfondi, rapporté à ses objets et rattaché à leurs lois, devient la source de sciences réelles et certaines, utiles et admirables. Mais enfin ce système, puisqu'il ne peut pas rendre compte de tous les phénomènes de la conscience, ne peut être le dernier mot de la philosophie.

Passons à un autre ordre de phénomènes de la conscience, par conséquent à un autre système, à une autre philosophie.

La réflexion a reconnu un ordre réel de phénomènes, l'ordre le plus apparent, le plus facile à l'observation. Il fallait qu'elle débutât ainsi; mais elle ne s'arrête point là. Plus ferme et plus exercée, elle descend plus avant dans la conscience, et y trouve les phénomènes que je viens de vous signaler fort grossièrement, le phénomène de la liberté, la personnalité humaine, l'identité du moi, et beaucoup d'autres notions qu'elle a beau analyser, et qu'elle ne peut réduire à des élémens purement sensibles. Ainsi elle remarque qu'elle est contrainte de concevoir tous les accidens qui surviennent, toutes les sensations, toutes les pensées, toutes les actions de l'ame, ainsi que les événement du monde extérieur, dans un certain temps. Elle remarque que, cette partie du temps, elle la place nécessairement dans un temps plus considérable encore; et toujours de même, de telle sorte que tous les accidens se succèdent dans le temps et le mesurent, mais ne l'épuisent pas, puisque étant donnés autant d'accidens qu'elle en peut concevoir, elle est toujours forcée de supposer que tous ces accidens, si nombreux qu'ils soient, ont lieu dans le temps, dans un temps qui est là pour tous ceux qui ne sont pas même encore pour tous ceux que la nature pourra jamais produire et l'imagination inventer. Certes, ce n'est point

à la sensation fugitive, limitée, finie, qu'a pu être emprunt la notion du tems infini et illimité. De plus, elle remarque que tous les objets extérieurs des sensations, elle les place dans un certain espace, et qu'elle distingue cet espace des objets eux-mêmes; que cet espace elle le place encore dans un plus grand, et toujours de même à l'infini, de telle sorte que des mondes innombrables additionnés ensemble mesurent l'espace et ne l'épuisent pas. Là encore est une notion d'infini que la sensation n'a pu donner. Mais il est une autre idée qui plus évidemment encore ne peut venir de la sensation : la réflexion s'aperçoit que toutacte de la pensée se résout en jugemens, lesquels s'expriment en propositions ; elle s'aperçoit que la forme nécessaire de tout jugement, de toute proposition, est une certaine unité. En effet, toute proposition est une et non pas une autre. D'où vient cette unité de proposition ? vient-elle des différens termes renfermés dans cette proposition ? Vient-elle de ces termes que, dans le système de la sensation, nous devons supposer dérivés de la sensation ? Ils sont comme la sensation, marqués du caractère de variété et de multiplicité ; ils peuvent donc être les matériaux d'une proposition, mais ils ne suffisent pas pour constituer cette proposition, puisque ce qui constitue essentiellement

toute proposition c'est l'unité de proposition. D'où vient donc cette unité de proposition? Quelle est cette force qui, s'ajoutant aux matériaux variés que fournit la sensation, les rassemble et les unit d'abord dans l'unité de pensée et de jugement, puis dans l'unité de proposition? La réflexion arrive donc à retirer l'unité à la sensation, comme elle lui a retiré l'espace, le temps, la personnalité, la liberté, et beaucoup d'autres idées; et elle rapporte à la pensée elle-même cette unité sans laquelle il n'y a nulle pensée, nul jugement, nulle proposition. Elle sort du monde de la sensation, et elle entre dans celui de la pensée, dans ce monde intime et obscur où sont pourtant des phénomènes très réels, et si réels, que si vous en faites abstraction, vous détruisez, je ne dis pas seulement un grand nombre de nos connaissances, mais la possibilité d'une seule connaissance, d'une seule pensée, d'un seul jugement, d'une seule proposition. La réflexion aborde donc ces nouveaux phénomènes; elle les étudie; elle en fait un compte exact, une liste complète; elle examine leurs relations. Jusque-là, tout est à merveille. Je vous ai dit le bien; maintenant voici le mal. La réflexion est si frappée de la vérité de ces nouveaux phénomènes et de leur distinction d'avec les phénomènes sensibles que dans sa

préoccupation elle néglige ceux-ci, les perd de vue, les nie, et il en résulte un nouveau système exclusif qui, prenant uniquement son point de départ dans les idées inhérentes à la pensée même, s'appelle idéalisme, en opposition au sensualisme, qui prend uniquement son point de départ dans les idées qui viennent de la sensation.

Voici à peu près en peu de mots la marche de l'idéalisme. D'abord il néglige les rapports qui lient les phénomènes rationels aux phénomènes sensitifs, et passe de leur distinction qui est réelle à la supposition de leur indépendance; ils sont distincts, donc ils sont séparés. La conclusion dépasse les prémisses, la synthèse dépasse l'analyse. En fait, ils ne sont pas séparés; les uns coexistent avec les autres dans la conscience. Les résultats du développement de l'intelligence y sont avec les résultats du développement de la sensibilité; car l'intelligence ne s'est développée qu'avec la sensibilité; tout vous était donné dans une complexité profonde; vous avez distingué ce qui devait être distingué; fort bien; mais il ne faut pas séparer ce qui ne doit pas être séparé. Tel est le premier pas hors de l'observation, la première erreur de l'idéalisme. Après avoir distin-

gué, il sépare; non seulement il sépare, il va plus loin; puisque certaines idées sont indépendantes des sensations, elles peuvent leur être antérieures; elles peuvent l'être, donc elles le sont. Elles sont alors ou la dot que l'intelligence apporte avec elle; elles lui sont innées; ou bien l'intelligence les reçoit de son principe; mais si elle les tient de son principe, ce principe les possède donc en lui-même; d'où il suit ou peut suivre qu'autrefois, dans un autre monde, quand l'ame qui est immortelle, et qui par conséquent a pu préexister à son existence actuelle, était encore avec son principe éternel, elle en participait déja, et que les idées en ce monde ne sont pas autre chose que des ressouvenirs de connaissances antérieures. Ce n'est point à l'analyse que sont empruntés de pareils résultats: l'analyse montre que certaines idées sont en elles-mêmes distinctes des idées sensibles; mais indépendantes, mais antérieures, mais préexistantes dans un autre monde, elle n'en dit pas un mot; et voilà l'idéalisme parti d'une distinction vraie, qui se précipite dans la route de l'abstraction et de l'hypothèse. Or, dans cette route, on ne s'arrête guère. Savez-vous quel en est le terme? savez-vous quelle est la dernière conséquence de l'idéalisme? la voici: L'idéalisme a reproché au sensualisme de ne pouvoir donner et expliquer

l'idée de l'unité; et vraiment de la variété on ne peut tirer l'unité d'aucune manière; cela est évident, et confond le sensualisme. Mais la réciproque est vraie: comme on ne tire pas l'unité de la variété, on ne tire pas non plus la variété de l'unité; et l'idéalisme une fois parvenu à l'unité s'y enfonce et n'en peut plus sortir. Embarrassé par la variété, il la néglige s'il est faible et timide, il la nie s'il est fort et conséquent. Après avoir rejeté avec raison le sensualisme, c'est-à-dire la sensation comme principe unique de connaissance, il prétend qu'il ne vient de la sensation aucune connaissance; après avoir rejeté avec raison le matérialisme, c'est-à-dire l'existence exclusive de la matière, il en vient à nier l'existence même de la matière; et l'idéalisme se perd dans la folie du spiritualisme.

Voilà donc deux emplois de la réflexion, de l'analyse, qui ont tous deux abouti à une synthèse précipitée, à des hypothèses. Et remarquez que ces hypothèses ne doutent pas d'elles-mêmes; elles sont profondément dogmatiques. Le sensualisme ne croit qu'à l'autorité des sens et à l'existence de la matière, mais il y croit fermement; l'idéalisme ne croit qu'à l'existence de l'esprit et n'admet que l'autorité des idées qui sont en lui : mais enfin il croit à cette existence, il

admet cette autorité ; ce sont deux dogmatismes opposés, mais également impérieux, également sûrs d'eux-mêmes. Savez-vous pourquoi? c'est que l'un et l'autre sont fondés sur une donnée également vraie. C'est cette donnée vraie, quoique incomplète, qui fait leur force; et ils s'y retranchent toutes les fois qu'on les attaque. Le sensualisme en appelle au témoignage des sens, l'idéalisme à celui de la raison et à la vertu de certaines idées, inexplicables par la sensation seule. C'est là que le sensualisme et l'idéalisme sont forts; mais quand d'une donnée vraie, mais incomplète, ils tirent un système exclusif, là est leur commune faiblesse. Le sensualisme et l'idéalisme sont deux dogmatismes, également vrais par un côté, également faux par un autre, et qui aboutissent à peu près à d'égales extravagances.

Est-ce là le dernier mot de la réflexion et de la philosophie? Non, Messieurs; ces deux dogmatismes étant opposés, ne peuvent paraître sur la scène de la philosophie sans se choquer, sans se faire la guerre. Le premier a raison contre le second, et le second n'a pas tort contre le premier. Le résultat de cette lutte est que la réflexion, après s'être un moment identifiée avec l'un, puis avec l'autre, aperçoit le creux de l'un et de l'autre, se retire de l'un et de l'autre, re-

prend son indépendance, et examine, avec les seules lumières du sens commun, les bases de ces deux systèmes, les procédés qu'ils emploient, les conclusions auxquelles ils arrivent. Entouré d'hypothèses, contre leurs séductions le bon sens s'arme de la critique, et d'une critique impitoyable; par peur des extravagances du dogmatisme, il se jette à l'autre extrémité et tombe dans le scepticisme. Le scepticisme est la première forme, la première apparition du sens commun sur la scène de la philosophie. (*Quelques applaudissemens.*) Patience, Messieurs : vous voyez par où le scepticisme commence; vous verrez tout à l'heure par où il finit.

Le scepticisme examine d'abord les bases du sensualisme, c'est-à-dire le témoignage des sens, leur témoignage exclusif, et le réfute facilement. L'argumentation est connue. Toute sensation par elle-même est-elle infaillible? oui ou non? Il faut bien convenir qu'elle est faillible. Or, deux sensations sont-elles plus infaillibles qu'une seule? non; et trois et quatre ne sont pas plus infaillibles que deux. Si elles peuvent se rectifier l'une par l'autre, elles peuvent aussi ne pas le faire; donc ni séparées ni réunies elles n'ont en elles-mêmes un critérium infaillible. Mais si les sensations peuvent se tromper, la raison les vérifie et les rectifie. J'en conviens; la raison, le

raisonnement, le jugement, la comparaison, l'attention, toutes ces différentes facultés interviennent dans l'observation sensible, la confirment ou la redressent. Mais l'attention, la comparaison, le jugement, le raisonnement, la raison, sont-ce des facultés qui viennent de la sensation? oui ou non? Si elles en viennent, elles ont le même caractère de faillibilité qu'elle. N'en viennent-elles pas, vous sortez du système. Que la sensation se vérifie elle-même par la sensation ou par la raison qui en dérive, même chance d'erreur; et si l'opération de l'esprit qui intervient dans la sensation est différente d'elle, il peut en effet la rectifier, mais à la condition qu'elle ait une autorité qui lui soit inhérente, et alors c'en est fait du sensualisme: dans l'un et l'autre cas, sa base s'écroule sous cette première attaque du scepticisme. Le scepticisme dit encore au sensualisme : Quel est l'instrument de tout votre système? Pensez-y, c'est la relation de la cause à l'effet. Votre système est une génération perpétuelle. Vous engendrez toutes les idées des idées sensibles, celles-ci des sensations, les sensations de l'impression faite sur les sens, l'impression de l'action immédiate des objets extérieurs, en un mot, vous bâtissez tout sur l'idée de la cause et de l'effet. Or, dans votre monde des sensations, je n'a-

perçois pas de cause. Ne sortez pas de votre système. D'après ce système, que trouvez-vous en vous et hors de vous ? des phénomènes divers qui se succèdent dans une certaine conjonction accidentelle : vous trouvez une bille qui est ici après avoir été là, une autre qui est là après avoir été ici; mais la raison de ce fait, mais la connexion qui donne à chacun de ses termes le caractère d'un antécédent et d'un conséquent, comment pouvez-vous l'emprunter à la sensation? Il implique que la sensation, c'est-à-dire un simple fait, donne autre chose que lui-même. Vous faites tout ce que vous faites avec le rapport de l'effet à la cause, et jamais vous n'expliquez et ne justifiez ce rapport : vous ne le pouvez. Enfin votre système vous est cher comme expliquant tout, comme étant un tout, une unité? mais l'idée d'unité ne vient pas des sens. Ainsi le scepticisme bat en ruine les bases, les procédés, les conclusions du sensualisme; cela fait, il se retourne vers l'idéalisme, et ne lui fait pas moins forte guerre.

Il en examine les bases, les procédés, les résultats. Les bases de l'idéalisme sont les idées que la sensation ne peut expliquer. Contre ces idées, le scepticisme soulève le redoutable problème de leur origine; et par là, sans qu'il soit besoin d'insister, il dissipe aisément la chimère

d'idées préexistantes à leur apparition en ce monde dans la conscience de l'homme, celle des idées innées, celle même d'idées tout-à-fait indépendantes de la sensation. L'instrument de l'idéalisme est en dernière analyse la raison humaine : le scepticisme examine cet instrument, sa valeur, sa portée, ses limites ; il démontre que l'idéalisme s'en sert souvent au hasard et en méconnaît les lois ; pour rompre le prestige de ses sublimes hypothèses il lui suffit de leur opposer une critique sévère de nos facultés. Enfin, le scepticisme pousse l'idéalisme à à ses dernières conséquences ; il lui retranche toute idée venue des sens, puisque l'idéalisme infirme leur autorité, et il lui enlève le monde extérieur tout entier : il ne lui laisse qu'une liberté qui est à elle-même son théâtre et sa matière, un esprit qui n'agit que sur lui-même, et s'épuise dans la contemplation solitaire de ses forces et de ses lois ; au dehors un Dieu sans monde, une existence absolue, vide de diversité, de changement et de mouvement, qui, concentrée dans les profondeurs de l'unité, ressemble fort au néant de l'existence.

Maintenant voyons où aboutit le scepticisme, et quelles sont à lui-même ses conclusions. Sa seule conclusion légitime serait que dans le sensualisme et dans l'idéalisme il y a beaucoup

d'erreurs. Voilà la seule conclusion qui sort du travail légitime de l'analyse appliquée à ces deux systèmes. Étendez-la, elle dépasse les prémisses; la synthèse dépasse l'analyse, et l'analyse va se résoudre encore dans une hypothèse. Or, la réflexion exagère dans ce troisième cas, comme elle a fait dans les deux premiers, parce qu'elle est encore, parce qu'elle est toujours faible; et au lieu de dire : il y a du faux dans les deux systèmes de l'idéalisme et du sensualisme, le scepticisme dit : tout est faux dans ces deux systèmes. Et non seulement il dit, tout est faux dans ces deux systèmes, mais il ajoute : tout système est faux; nouvelle conclusion encore plus loin de la légitime analyse que la précédente. Non seulement il dit, tout système est faux, mais encore, il n'y a aucune vérité saisissable pour l'homme. Et nous voici tombés dans un abîme d'exagérations, tout aussi extravagantes que celles du sensualisme et de l'idéalisme; il y a même ici de plus une contradiction intolérable. Car mettez sous sa forme la plus simple cette dernière conclusion du scepticisme, qui constitue véritablement le scepticisme. Il n'y a aucune vérité, aucune certitude; traduisez : Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir aucune vérité, aucune certitude. Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir.....; c'est un dogma-

tisme évident. Il est vrai, il est certain.... Qu'en savez-vous, vous qui n'admettez aucune vérité, aucune certitude ? Ainsi le scepticisme aboutit lui-même au dogmatisme, et la négation de toute philosophie se résout dans une prétention philosophique, qui elle-même est un système de philosophie, tout aussi exclusif et extravagant, et même plus exclusif et plus extravagant qu'aucun autre. (*Applaudissemens unanimes.*)

Il faut convenir, Messieurs, que voilà l'esprit humain bien embarrassé. Consentira-t-il au scepticisme? mais le scepticisme est une contradiction. Consentira-t-il au sensualisme ou à l'idéalisme? mais le sensualisme et l'idéalisme ont été poussés légitimement à l'extravagance, et par là au scepticisme. Comment donc faire? Je ne vois plus que deux expédiens. D'abord on peut renoncer à la réflexion, à l'indépendance, à la philosophie, et rentrer dans le cercle de la théologie. C'est ce qui arrive quelquefois; à la bonne heure; bien que l'inconséquence soit visible; car il implique que les objections du scepticisme, qui portent contre tout système, ne soient pas aussi valables contre un système religieux que contre un système philosophique. Ce point est délicat, je le sais, et d'une extrême importance : c'est un des champs de bataille du siècle ; j'y reviendrai plus d'une fois. Aujour-

d'hui je me contenterai d'une seule remarque. Il y a un vrai et un faux scepticisme; il y a un scepticisme qui est respectable, parce qu'il est sincère; il y a un scepticisme qui n'est qu'une feinte, un jeu joué, qui ayant pris parti d'avance contre la raison et la philosophie, en exagère à dessein la faiblesse et les fautes pour en décourager les hommes et les ramener sous le joug de l'autorité. Ce n'est pas là le vrai scepticisme, c'est-à-dire l'impossibilité loyalement reconnue et avouée de se rendre compte d'aucune vérité ; c'est la haine déguisée de la raison et de la philosophie. Ce faux scepticisme a paru déja plusieurs fois dans l'histoire de la philosophie: il a l'air de triompher aujourd'hui; mais je le connais, je connais ses desseins, et lui ôterai son masque. Lasse des contradictions du scepticisme, la philosophie peut donc, par une contradiction nouvelle, retourner à la théologie ; ou bien il ne lui reste à tenter qu'une seule voie. La réflexion, en s'engageant dans une des parties de la conscience, la partie sensible, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est arrivée au sensualisme; en s'engageant dans la partie intellectuelle et les idées qui appartiennent à la raison, elle est arrivée à l'idéalisme; en revenant sur elle-même, sur ses forces et leur emploi légitime, et sur les deux systèmes qu'elle avait déja

produits, elle est arrivée au scepticisme. Mais il y a quelque chose encore dans la conscience qu'elle n'a pas songé à aborder. C'est, Messieurs, le fait que je vous ai souvent signalé, savoir, le fait de la spontanéité. Nous ne débutons pas par la réflexion. Antérieurement à la réflexion, toutes nos facultés, dans leur vertu spontanée, entrent en exercice, la raison avec les sens, les sens avec la raison, l'activité libre avec la raison et avec les sens; et leur action primitive et simultanée nous donne les grands résultats que je vous ai signalés dans les précédentes leçons. Le fait de la spontanéité avait jusqu'ici échappé à la réflexion par sa profondeur et son intimité; et cependant, remarquez bien que la spontanéité est précisément la base de la réflexion. La spontanéité, nous l'avons vu, est le phénomène qui donne naissance immédiatement à la religion, et qui indirectement par la réflexion qui s'appuie sur elle contient et engendre la philosophie. Ainsi, en abordant la spontanéité, la réflexion se place à la source même, et sur la limite de la religion et de la philosophie; par là, elle opère donc une sorte de compromis entre la religion et la philosophie. Ce compromis, d'un seul mot c'est le mysticisme.

Le sensualisme ne rendait pas compte de la spontanéité et de l'inspiration primitive; il la

détruisait en la résolvant dans une sensation dominante. L'idéalisme n'en rendait pas compte davantage ; car s'il en eût rendu compte, c'est dans l'inspiration qu'il eût trouvé la source vive et profonde de toutes les vérités qu'il avait bien su distinguer des sens, mais que plus tard il avait comme étouffées sous des abstractions et des hypothèses. Enfin le scepticisme était loin d'at-d'atteindre à l'analyse de la spontanéité ; car le scepticisme s'était borné à renverser ce qui était debout, savoir, le sensualisme et l'idéalisme ; il n'avait pas besoin de rechercher le fait sur lequel ces deux systèmes reposent, il est vrai, mais que ces deux systèmes négligent. La réflexion s'empare de ce fait jusqu'ici inaperçu, fait spécial, tout aussi réel, tout aussi incontestable que les autres, et qui seulement, par sa profondeur et sa fugitivité, exige une analyse plus attentive et plus délicate. Le caractère de l'inspiration est : 1° d'être primitive, antérieure à toute opération réfléchie ; 2° d'être accompagnée d'une foi vive, d'où résulte une autorité supérieure; 3° l'inspiration est vivifiante, sanctifiante, et elle répand dans l'ame un sentiment d'amour pour l'auteur même de toute inspiration. Or l'auteur de toute inspiration, c'est sans doute immédiatement la raison humaine, mais la raison humaine rattachée à son

principe, parlant pour ainsi dire au nom de ce principe; c'est ce principe lui-même faisant son apparition dans la raison de l'homme. Certes, ce n'était pas là un fait à négliger : c'est ce fait admirable sur lequel travaille le mysticisme. Il le décrit, le dégage, l'éclaircit, et en tire les trésors de vérité et de moralité qu'il renferme. Rien de mieux, et tout commence toujours bien. Voici maintenant à quoi aboutit le mysticisme, et à quoi il aboutit nécessairement.

L'inspiration n'a lieu que dans le silence des opérations ultérieures. Le raisonnement tue l'inspiration; l'attention qu'on lui prête l'allanguit et l'amortit. Il faut donc, pour retrouver l'inspiration primitive, et l'enthousiasme, la foi, l'amour qui l'accompagnent, il faut suspendre autant qu'il est en nous l'action des autres facultés. Tournez ceci en principe et en habitude, et bientôt vous arrivez au dédain et à la dégradation des plus excellentes facultés de la nature humaine. On fait alors assez peu de cas de ces sens grossiers qui empêchent ou obscurcissent l'inspiration; on fait peu de cas de l'activité et de la liberté humaine, qui par les combats douteux qu'elle rend contre la passion, répand dans l'ame les chagrins et les troubles, triste berceau de la vertu. Agir, c'est lutter; lutter, c'est commencer par se déchirer le cœur, et

quelquefois encore pour finir par succcomber. Le sentier de l'action est semé d'amertumes. Fuir l'action paraît plus sûr au mysticisme. De plus, la science avec son allure méthodique, son analyse et sa synthèse régulières, et le rigide appareil de ses formes didactiques, ne paraît guère qu'une vanité laborieuse à qui puise sans effort et directement la vérité à sa source la plus élevée. Voilà donc le mysticisme qui néglige le monde, la vertu, la science, pour le recueillement intérieur, la contemplation, la foi, l'amour; de là le quiétisme. Nous voilà bien loin du but de la vie, Messieurs, et pourtant nous ne sommes pas encore au terme des égaremens du mysticisme.

On veut de l'enthousiasme, des inspirations, des contemplations : soit; mais on n'en peut avoir tous les jours, à toutes les heures; les ames douces attendent en silence l'inspiration, les ames énergiques l'appellent. On veut entendre la voix de l'esprit; il tarde; on l'invoque, et bientôt on l'évoque. Il vient, Messieurs, et l'on passe de la révélation rationnelle aux révélations directes et personnelles. On appelle, on écoute, et on croit entendre; on a des visions, et on en procure aux autres. On lit sans yeux, on entend sans oreilles; on commande aux élémens, sans connaître leurs lois; les sens et l'imagina-

tion, qu'on croit avoir enchaînés, se mettent de la partie, et des folies tranquilles et innocentes du quiétisme on tombe dans les délires souvent criminels de la théurgie. Je n'invente pas, Messieurs, je tire d'un principe ses conséquences nécessaires; j'ai l'air de conjecturer, et je ne fais que raconter. Vous avez vu comment avaient commencé et comment ont fini le sensualisme et l'idéalisme. Vous avez vu par où a fini le scepticisme et son bon sens apparent : voilà par où finit le mysticisme. Donnez-vous ici, Messieurs, le spectacle de l'esprit humain, le spectacle des meilleurs systèmes et de leurs égaremens nécessaires.

Tels sont ni plus ni moins les emplois les plus généraux de la réflexion : développés par le temps et les siècles, ils engendrent quatre systèmes élémentaires qui représentent et renferment l'histoire entière de la philosophie. Sans doute ces systèmes se combinent et se mêlent plus ou moins ensemble; tout se complique dans la réalité; mais l'analyse retrouve aisément sous toutes ces combinaisons leurs élémens simples et irréductibles. Maintenant dans quel ordre ces systèmes se succèdent-ils les uns aux autres sur la scène de l'histoire? Est-ce dans l'ordre dans lequel je vous les ai moi-même présentés? Peut-être, Messieurs; peut-être en effet les premiers

systèmes sont-ils plutôt sensualistes qu'idéalistes. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que les deux systèmes qui se développent d'abord sont le sensualisme et l'idéalisme; ce sont là les deux dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque philosophique. Il est clair que le scepticisme ne peut venir qu'après; et il est tout aussi clair que le mysticisme, j'entends comme système indépendant et exclusif, vient nécessairement le dernier; car le mysticisme n'est pas autre chose qu'un acte de désespoir de la raison humaine, qui, forcée de renoncer au dogmatisme, et ne pouvant se résigner au scepticisme, ne voulant pas non plus abjurer son indépendance, tente une sorte de compromis entre l'inspiration religieuse et la philosophie.

Quels sont les mérites de ces quatre systèmes? Quelle est leur utilité? Messieurs, leur utilité est immense. Je ne sais si, après cette leçon, je paraîtrai un homme fort entêté d'aucun de ces quatre systèmes, mais toujours est-il que je ne voudrais pour rien au monde, quand je le pourrais, en retrancher un seul; car ils sont tous et presque également utiles. Supposez qu'un de ces systèmes périsse, selon moi, c'en est fait de la philosophie tout entière. Aussi, je veux

réduire le sensualisme; je ne veux pas le détruire. Détruisez-le, vous ôtez le système qui seul peut inspirer et nourrir le goût ardent des recherches physiques et l'énergie passionnée qui fait faire des conquêtes sur la nature, comme la seule réalité évidente et digne de l'attention et du travail de l'homme; et encore, ce qui est de la plus haute importance, vous ôtez à l'idéalisme la contradiction qui l'éclaire, le contrepoids salutaire qui le retient sur la pente glissante de l'hypothèse. Otez l'idéalisme, même avec ses chimères, et soyez sûrs que l'étude et la connaissance spéciale de la pensée humaine et de ses lois en souffrira. Et puis le sensualisme aura trop beau jeu, et lui-même se perdra dans des hypothèses insupportables. Si vous ne voulez pas que la philosophie se réduise bientôt au fatalisme, au matérialisme et à l'athéisme, gardez-vous de retrancher l'idéalisme; car c'est l'idéalisme qui fait la guerre à ces trois conséquences du sensualisme, les surveille et les empêche de triompher. D'un autre côté, gardez-vous bien de ruiner le scepticisme; car le scepticisme est pour tout dogmatisme un adversaire indispensable. S'il n'y avait pas dans l'humanité des gens qui font profession de critiquer tout, même ce qui est bien, qui cherchent le côté faible des plus belles choses, et résistent à toute théorie bonne ou mauvaise, on au-

rait bientôt plus de mauvaises théories que de bonnes; les soupçons seraient donnés pour des certitudes, et les rêveries d'un jour pour l'expression de l'éternelle vérité. Il est bon, Messieurs, qu'on soit toujours forcé de prendre garde à soi; il est bon que nous sachions, nous autres faiseurs de systèmes, que nous travaillons sous l'œil et sous le contrôle du scepticisme, qui nous demandera compte des bases, des procédés, des résultats de notre travail, et qui d'un souffle renversera tout notre édifice, s'il n'est pas appuyé sur la réalité et sur une méthode sévère. L'utilité du mysticisme n'est pas moins évidente. Le sensualisme s'enfonce par la sensation dans le monde sensible; son instrument est l'observation; il n'admet que ce qu'il a senti, vu, touché. L'idéalisme s'enfonce dans le monde des idées, dans la raison pure; son instrument est l'abstraction; le scepticisme avec sa dialectique acérée réduit en poussière les sensations comme les idées, et pousse à l'indifférence et à la moquerie universelle. Il faut donc que le mysticisme soit là pour revendiquer les droits sacrés de l'inspiration, de l'enthousiasme, de la foi, et des vérités primitives que ne donnent ni la sensation, ni l'abstraction, ni le raisonnement; et entendons-nous bien, Messieurs, je parle de la foi libre, sans aucune autre autorité que celle

de la nature humaine; nous ne sommes pas ici en théologie, mais en philosophie. Il est de la plus haute importance que le mysticisme soit là, toujours là, pour rappeler à l'homme que les sciences physiques et morales, avec leurs méthodes et leurs classifications, leurs divisions et leurs subdivisions, et leurs arrangemens un peu artificiels, sont très belles sans doute, mais que souvent la vie manque à ces chefs-d'œuvre d'analyse, et que la vie a été surtout donnée aux vérités éternelles, et à l'opération primitive et spontanée qui les révèle à l'ignorant comme au savant, opération rapide et sûre qui fournit à la science ses fondemens, et que la science néglige ou détruit, qui se dissipe et périt sous l'abstraction de l'idéalisme comme sous le scalpel du sensualisme, comme dans le mouvement aride de la dialectique, dans les disputes de l'école comme dans les distractions du monde, et qui ne se retrouve, ne se conserve et ne s'alimente que dans le sanctuaire de l'ame, au foyer de la méditation religieuse.

Voilà l'utilité de ces quatre systèmes; quant à leur mérite intrinsèque, Messieurs, accoutumez-vous à ce principe: ils ont été donc, donc ils ont eu leur raison d'être, donc ils sont vrais ou en totalité ou en partie. L'erreur est la loi

de notre nature, nous y sommes condamnés; et dans toutes nos opinions, dans toutes nos paroles, il y a toujours à faire une large part à l'erreur, et même à l'absurde. Mais l'absurdité complète n'entre pas dans l'esprit de l'homme; c'est la vertu de la pensée de n'admettre rien que sous la condition d'un peu de vérité, et l'erreur absolue est inintelligible. Ainsi imaginez, cherchez l'idéal de l'erreur et de l'absurdité. Ce pourrait bien être, par exemple, le retranchement de l'idée d'unité dans nos pensées et dans nos paroles. Essayez d'ôter de quelque pensée, de quelque proposition que ce soit, l'idée d'unité; ce n'est plus une pensée, une proposition, elle ne peut entrer dans l'esprit, elle ne fait pas une phrase, et l'on prononce des mots qui n'ont pas de sens. L'erreur absolue est inintelligible; donc elle est inadmissible, donc elle est impossible. Les quatre systèmes que j'ai fait passer sous vos yeux ont été; donc ils ont du vrai; mais ils ne sont pas uniquement vrais; ils sont vrais par un côté et faux par un autre; et ce que je vous propose, c'est de n'en pas rejeter un seul, et de n'être dupe d'aucun d'eux.

Moitié vrais, moitié faux, ces quatre systèmes sont les élémens fondamentaux de toute philosophie, et par conséquent de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie ne

crée pas les systèmes philosophiques; elle les constate et les explique. Sa tâche est de n'oublier aucun des grands systèmes que l'esprit humain a produits, et de les comprendre en les rapportant à leur principe, savoir, l'esprit humain, cet esprit que chacun de nous porte tout entier en lui-même, que chacun de nous peut donc étudier et consulter en lui-même, afin de le comprendre dans les autres, de comprendre tout ce qu'il y a produit et peut y produire. Telle est cette méthode qu'il plaît à certaines personnes d'attaquer comme une méthode hypothétique; c'est tout simplement, Messieurs, l'observation appliquée d'abord à la nature humaine, puis transportée dans l'histoire. Concevez-vous en effet qu'on puisse rien comprendre à l'histoire, sinon à la condition de comprendre un peu l'esprit humain dont l'histoire est la manifestation? Or, la connaissance de l'esprit humain, c'est la philosophie. Il est donc impossible de s'orienter dans l'histoire de la philosophie, si on n'est pas plus ou moins philosophe, et la philosophie est la vraie lumière de l'histoire de la philosophie. D'autre part, que fait celle-ci? Elle nous montre la philosophie, c'est-à-dire les quatre systèmes qui, selon nous, la représentent, se développant à travers les siècles, tantôt isolés, tantôt com-

binés entre eux, faibles d'abord, pauvres en observations et en argumens, puis avec le temps s'enrichissant et se fortifiant, et par là développant sans cesse la connaissance de tous les élémens, de tous les points de vue de l'esprit humain, c'est-à-dire encore la philosophie elle-même. L'histoire de la philosophie n'est donc pas moins à son tour que la philosophie elle-même en action, se réalisant dans un progrès perpétuel, dont le terme recule sans cesse devant nous comme celui de la civilisation elle-même. Le résultat de tout ceci est le principe que je vous ai signalé dans l'introduction de l'année dernière, et qui est, vous le savez, le but dernier de tous mes efforts, l'ame de mes écrits et de tout mon enseignement, savoir, l'identité de la philosophie et de son histoire, l'organisation de la philosophie, ici par la science pure, là par l'histoire même de la philosophie.

Il semble, Messieurs, que nous sommes bien loin de la philosophie du dix-huitième siècle. Nullement; car je viens d'en jeter les bases. Oui, Messieurs, ces quatre systèmes que je viens de vous signaler et de tirer de l'analyse même de l'esprit humain, sont et ne peuvent pas ne pas être les quatre grands systèmes élémentaires qui, nés dans le vieil Orient, après s'être développés

avec éclat sur la scène brillante de la philosophie grecque, et avoir traversé, obscurcis sans doute, mais non pas éteints, la longue nuit du moyen âge, reparaissent au seizième et au dix-septième siècle, dans la philosophie moderne, et, aboutissant enfin au dix-huitième siècle, y présentent dans leur lutte féconde, leur quadruple action et leur développement immense, le spectacle le plus grand et le plus instructif qu'aient jamais offert les annales de la philosophie.

CINQUIÈME LEÇON.

Sujet de cette leçon : Antécédens des quatre systèmes indiqués dans la leçon précédente. — Philosophie orientale. Sa réduction dans l'état de nos connaissances à la philosophie indienne. — Vue générale des systèmes indiens. — Du sensualisme dans l'Inde. École Sankhya, de Kapila. Ses bases, ses procédés, ses conclusions. Matérialisme, fatalisme, athéisme indien.

Messieurs,

J'ai déterminé, dans la dernière leçon, les quatre points de vue qui servent de base à tous les systèmes, qui sont les élémens nécessaires de toute philosophie et par conséquent de l'histoire de la philosophie, qui remplissent de leurs divisions et de leurs combinaisons toute grande époque philosophique et par conséquent le dix-huitième siècle. Je dois maintenant suivre ces quatre systèmes élémentaires dans leur développement et leur progrès jusqu'au dix-huitième siècle, afin de reconnaître dans quel état ce siècle les a reçus, et d'appré-

cier ce qu'il en a fait. Je dois procéder à l'égard des systèmes dont se compose la philosophie du dix-huitième siècle, comme je l'ai fait à l'égard de la méthode qu'elle a employée, et à l'égard de l'esprit général qui la caractérise. Ici même un peu moins de rapidité est convenable et nécessaire, puisqu'il s'agit des fondemens historiques, des antécédens des systèmes qui doivent être pour nous le sujet d'une longue étude, antécédens mal connus, et dont la connaissance exacte est cependant nécessaire pour avoir une intelligence pleine et entière du grand spectacle philosophique que présente le dix-huitième siècle. Entrons en matière.

L'Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie; l'histoire remonte jusque-là, et pas plus haut. Nous venons des Romains, les Romains des Grecs, et les Grecs ont reçu de l'Orient leur langue, leurs arts, leur religion, tous les élémens primitifs de leur développement ultérieur. Mais l'Orient, d'où vient-il? quelles sont les racines de l'antique civilisation de l'Égypte, de la Perse, de la Chine et de l'Inde? L'histoire n'en dit rien. Comme dans le raisonnement il faut toujours arriver à des principes qui ne sont point explicables par des principes antérieurs, de même en histoire il faut bien, de

toute nécessité, que la critique aboutisse à des races primitives et à un ordre de choses, quel qu'il soit, qui n'a plus ses racines dans un état antérieur, et qui n'est explicable que par la nature humaine, les lois de son développement et les desseins de la Providence. L'Orient est donc pour nous le point de départ de la civilisation et de la philosophie. Mais ce nom d'*Orient* est extrêmement vague, parce qu'il est extrêmement complexe. Il y a bien des pays dans l'Orient. Tous ces pays ont-ils eu des systèmes philosophiques? telle est la question. Or, je n'hésite point à la résoudre négativement. Je crois bien qu'il y avait une pensée profonde dans le culte antique de l'Égypte, sous les symboles mystérieux qui couvrent encore l'intérieur de ses temples, sous ces hiéroglyphes qui ont à la fois résisté aux siècles et à tous les efforts de l'érudition, et dont un de nos plus célèbres compatriotes est allé essayer la clef sur les lieux mêmes; mais enfin le nom même d'hiéroglyphes dit assez qu'en Égypte la pensée s'était arrêtée à son enveloppe religieuse, et n'était pas arrivée à sa forme philosophique. Il en est de même de la Perse. Le *Zend-Avesta* est rempli des vérités les plus importantes; c'est déja une théologie sublime, mais ce n'est pas encore une philosophie. Tout au contraire, en

Chine et dans l'Inde, la philosophie a paru sous la forme et avec le caractère qui lui sont propres. On y compte plus d'un système de métaphysique pensé et rédigé à la manière de l'Occident. Mais en Chine, excepté l'école de Confucius qui est relativement récente et presque exclusivement morale et politique, les autres écoles philosophiques, dont l'existence est d'ailleurs incontestable, sont encore ensevelies dans des manuscrits interdits aux profanes : elles en sortiront, je l'espère, mais enfin elles n'en sont pas encore sorties. Nous devons à quelques savans, et en particulier à notre habile sinologue M. Abel-Rémusat, des vues ingénieuses sur quelques points de la philosophie chinoise, et même sur tout un système important (1). Mais si les amis de la philosophie ancienne ont reçu avec reconnaissance ces communications précieuses et trop rares, ils n'ont pu en faire un grand usage, réduits qu'ils étaient ou à accepter de confiance et sur la parole de leur auteur ces aperçus presque personnels, ou à les négliger faute de documens positifs qui les confirment et qui les appuient. Il y a quelques années nous n'étions pas plus avan-

(1) Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère. Paris, 1823. Et Mélanges asiatiques, t. 1, p. 88.

cés pour la philosophie de l'Inde. On en raisonnait à perte de vue, sans aucune base établie et reconnue. Quelques savans en parlaient entre eux, pour ainsi dire, et encore sans avoir l'air de s'entendre; et toutes ces querelles profitaient fort peu au public, qui demandait tout bas que l'on voulût bien faire de nos jours pour l'Inde ce qu'on avait fait pour la Grèce au seizième siècle, et qu'on donnât d'abord des textes, des traductions ou des extraits des philosophes indiens, sauf à disserter et à disputer plus tard. Enfin M. Colebroocke a rempli les vœux secrets des amis de la philosophie. Laissant là les dissertations prématurées, toujours un peu stériles, puisqu'elles sont toujours plus ou moins hypothétiques, l'illustre président de la Société asiatique de Londres, par des extraits clairs et méthodiques, nous a mis en quelque sorte en face des systèmes indiens, et nous a permis de les apprécier et de les juger nous-mêmes. Je déclare donc que pour moi, qui ne peux lire les originaux, la philosophie orientale se réduit à la philosophie indienne, et je déclare encore que la philosophie indienne est pour moi presque tout entière dans les Mémoires de M. Colebroocke, insérés de 1824 à 1827 dans les Transactions de la Société asiatique de

Londres (1). Telle est l'autorité sur laquelle je m'appuierai constamment dans cette leçon, qui sera consacrée tout entière à rechercher quels ont été les quatre grands systèmes élémentaires dont se compose l'histoire de la philosophie, à leur origine, dans le berceau même de la philosophie, c'est-à-dire dans l'Orient, c'est-à-dire pour moi dans l'Inde.

L'obstacle qui arrête et décourage presque lorsqu'on veut s'occuper de l'Inde, de sa philosophie ou de sa religion, de ses lois et de sa littérature, c'est l'absence de toute chronologie. Dans l'Inde, les différens systèmes philosophiques n'ont point de date certaine, pas même de date relative. Tous se citent les uns les autres, soit pour s'appuyer soit pour se combattre : ils se supposent tous, et on dirait qu'ils sont nés tous ensemble le même jour. La raison vraisemblable de ce singulier phénomène est que les différentes écoles de l'Inde ont sans cesse retouché les monumens sur lesquels elles se fondent; et toutes ayant fait continuellement le même travail pour se tenir ou se remettre à l'ordre du jour, il en est

(1) On peut voir les extraits qu'en a donnés M. Abel-Rémusat, dans le Journal des Savans, décembre 1825, avril 1826, mars et juillet 1828; et un article de M. Burnouf fils, dans le Journal asiatique, mars 1825.

résulté une apparente simultanéité de tous les différens systèmes, et la plus grande difficulté de déterminer lequel a précédé, lequel a suivi, et dans quel ordre ils se sont développés. Là, comme en toutes choses, il semble que l'Inde ait voulu échapper à la loi de la succession et au temps, et donner à tous ses ouvrages l'apparence d'une unité éternelle. On est donc réduit, quand on cherche l'ordre de développement des différens systèmes de la philosophie indienne, aux analogies qui se tirent de la comparaison avec les autres grandes époques de l'histoire de la philosophie, et aux inductions que suggère la connaissance des lois invariables de l'esprit humain. Or, assurément la critique historique admet ces deux genres de preuves. D'abord quant à l'analogie, il est évident que l'humanité, si elle se ressemble à elle-même, n'a pu procéder en Orient d'une autre manière qu'elle ne l'a fait en Grèce et dans le monde moderne. Toutefois, outre que le nombre des expériences est encore très borné, si une unité profonde doit se retrouver dans les différens mouvemens de l'humanité, il faut aussi laisser une très grande part à la diversité des circonstances, et ainsi tout en admettant ce genre de preuves, il ne faut l'employer qu'avec une circonspection sévère. D'une autre part

l'esprit humain est, comme je l'ai dit tant de fois, la racine même de l'histoire de la philosophie; et comme l'esprit humain a ses lois, il ne peut se développer et se manifester que selon ces lois, lesquelles deviennent celles de l'histoire. Mais enfin comme il n'est pas impossible que le philosophe le plus scrupuleux se trompe dans l'interprétation des lois de l'esprit humain, il faut toujours pouvoir mettre toute induction historique qui n'a pas d'autres fondemens à l'épreuve de faits bien constatés; et quand ces faits, c'est-à-dire les moyens de vérification, manquent, il ne faut accorder qu'une valeur approximative aux inductions les plus vraisemblables, et aux classifications chronologiques auxquelles ces inductions conduisent. Je vous prie donc de n'accorder pas d'autre valeur à l'ordre dans lequel je vais vous présenter les différens systèmes de la philosophie indienne. Portez surtout votre attention sur chacun de ces systèmes, et sur le riche ensemble qu'ils composent. En effet, la philosophie indienne est tellement vaste, que tous les systèmes de philosophie s'y rencontrent, qu'elle forme tout un monde philosophique, et qu'on peut dire à la lettre que l'histoire de la philosophie de l'Inde est un abrégé de l'histoire entière de la

philosophie. Donnez-vous donc ici le spectacle de la force naturelle et de la fécondité de l'esprit humain qui a débuté par de si grandes choses.

Messieurs, la religion est, comme je vous l'ai dit tant de fois, le fond de toute civilisation; cela est vrai surtout d'une civilisation naissante, et en particulier de celle de l'Inde. Dans l'Inde les livres sacrés, les Védas, sont la base de tout développement ultérieur: ici de la législation qui se fonde sur la loi religieuse, là des arts qui représentent à leur manière la mythologie des Védas, enfin de la philosophie. Les Védas, n'ont été écrits par aucun homme; dans l'opinion des Hindous, ils ont Dieu même, Brama, pour auteur; ils sont révélés, et par conséquent ils commandent une foi absolue, ils possèdent une autorité sans limites. Mais si l'esprit humain en était resté dans l'Inde aux Védas, il n'y aurait eu dans l'Inde aucune philosophie. L'esprit humain ne s'y est point arrêté; mais comment en est-il sorti? Il en est sorti peu à peu. Comme les Védas sont un peu énigmatiques, ainsi que tout monument sacré des premiers âges, la foi la plus entière est forcée de s'adresser à la réflexion pour se rendre compte du sens des divins préceptes.

De là, à l'aide du temps, une école d'interprétation qui professe une soumission sans bornes aux Védas, mais qui en même temps a la prétention de les expliquer aux simples fidèles d'une manière plus claire et plus intelligible. Cette école d'interprétation est le Mimansa. Les Védas sont le livre sacré par excellence; le Mimansa est une collection de livres de dévotion. L'école du Mimansa a pour but de déterminer le sens des Védas et d'en tirer la connaissance exacte des devoirs religieux et moraux. Les devoirs moraux n'y sont qu'une forme des devoirs religieux, si bien qu'un seul mot (*Dharma*), pris au masculin, désigne la vertu ou le mérite moral, et pris au féminin, la dévotion ou le mérite acquis par les actes de piété. L'école du Mimansa a pour monument principal un ouvrage très obscur, qu'on appelle *Soutras* ou aphorismes. Ces aphorismes sont divisés en soixante chapitres, chacun de ces chapitres est divisé en sections, et chaque section renferme différens cas de conscience; de telle sorte que le Mimansa n'est pas autre chose qu'une casuistique. Or, comme toute casuistique, il procède avec l'appareil d'une méthode didactique et d'une analyse minutieuse. Par exemple, un cas de conscience, un cas complet, se divise en cinq mem-

bres, 1° le sujet, la matière qu'il s'agit d'éclaircir; 2° le doute qu'on élève sur cette matière, la question à résoudre; 3° le premier côté de l'argument, *argumentum a prima facie*, c'est-à dire la première apparence, la première solution qui se présente naturellement à l'esprit; 4° la vraie réponse, la solution orthodoxe qui fait autorité, la règle; 5° un appendice qu'on appelle le rapport, c'est-à-dire que dans cette cinquième partie du cas de conscience on rattache la solution dernière à laquelle on est arrivé aux solutions des divers autres cas qui ont été successivement posés, de manière à signaler l'harmonie de toutes les solutions, et à en composer un code régulier. Cette école s'appuie constamment, 1° sur l'autorité des Védas dont la parole fait loi; 2° sur la tradition, et même sur les paroles de saints personnages qu'on suppose avoir eu des lumières particulières. Même elle admet une sorte de probabilisme. En effet, tout usage, même moderne, fait présumer une tradition perdue, et cette probabilité suffit et fait autorité, pourvu que cet usage ne soit pas en opposition avec un texte formel des Védas. Le Mimansa a pour auteur Djaimini; ses aphorismes sont extrêmement anciens, mais

ils ont été retravaillés plusieurs fois à diverses époques, et enrichis de commentaires. L'école de Djaimini a toujours combattu l'hétérodoxie indienne; et c'est un commentateur de cette école, Koumarila, lequel, à cause de sa grande science, jouit de la plus haute autorité et est appelé *bhatta* ou docteur, qui a été l'auteur ou du moins un des instrumens les plus actifs de la violente persécution du Bouddhisme.

Voilà donc un pas fait hors des Védas, quoique toujours dans le cercle de la théologie. Mais l'esprit humain ne s'est pas arrêté là. En effet, après le Mimansa de Djaimini, dont l'interprétation est très réservée et le but tout pratique, vient un autre Mimansa, une autre école d'interprétation sacrée, qui retient encore quelque chose de théologique, mais qui, tout en en appelant sans cesse à l'autorité de la révélation, se livre déja à une interprétation plus hardie, et remonte aux principes métaphysiques des préceptes consignés dans les Védas. C'est pourquoi, en même temps qu'on la nomme Mimansa théologique, on l'appelle aussi philosophie Védanta, c'est-à-dire philosophie qui s'appuie encore sur les Védas, mais qui déja forme un système métaphysique, une véritable école de philosophie.

Son auteur, ou du moins celui qui a attaché son nom à l'exposition la plus développée de ses principes est Vyasa.

Après la philosophie Védanta viennent deux systèmes qui en sont fort différens, je veux parler de la philosophie Niaya et de la philosophie Vaïshesika. Niaya est le raisonnement; Vaïshesika est la distinction, la connaissance des parties distinctes, c'est-à-dire des élémens du monde. La philosophie Niaya est une dialectique; la philosophie Vaïshésika, une physique. Quand je dis que la philosophie Niayâ et la philosophie Vaïshésika viennent après la philosophie Védanta, voici sur quelle règle de critique je m'appuie. En général, toutes choses égales d'ailleurs, entre différens systèmes, ceux qui embrassent plus d'objets, qui sont plus métaphysiques et ont une forme plus synthétique, ceux-là doivent être placés dans l'ordre du temps, avant les systèmes qui ne traitent qu'un seul point ou un seul genre de questions, des sujets moins relevés, et qui les traitent d'une manière plus analytique. La philosophie Niaya, dont l'auteur est Gotama, est une simple dialectique; or, il est de la nature de la dialectique d'être impartiale; il est en effet assez difficile de dire si une logique est hétérodoxe ou orthodoxe. Précisément donc parce

que la philosophie Niaya n'est pas et ne peut guère être hétérodoxe, elle a été amnistiée, et même acceptée par l'orthodoxie indienne. Il n'en est pas ainsi de la physique. Est-ce un effet de sa nature propre, ou un effet de circonstances particulières? Toujours est-il que la philosophie Vaïshesika, dont l'auteur est Canada, a une assez mauvaise réputation dans l'Inde, qu'elle passe pour hétérodoxe; et à vrai dire je le conçois un peu; car c'est une physique ou philosophie naturelle dont la prétention est d'expliquer le monde avec des atômes seuls, c'est-à-dire en langage moderne, avec des molécules simples et indécomposables, qui en vertu de leur nature propre et de certaines lois qui leur sont inhérentes, entrent d'eux-mêmes en mouvement, s'agrégent, forment les corps et cet univers. La philosophie Vaïshesika, est, comme celle d'Épicure, une physique atomistique et corpusculaire.

A la suite, ou, si vous voulez, à côté de ces deux systèmes, en vient un autre qui est à la fois une physique, une psycologie, une dialectique, une métaphysique, qui est un système universel, une philosophie complète; c'est la philosophie Sankhya : cette philosophie a dû venir assez tard; car elle est tout-à-fait indépendante, et n'a plus la plus légère apparence

théologique. Sankhya signifie λόγος, *ratio*, raison, raisonnement; c'est une théorie rationelle; c'est le compte que l'âme se rend à elle-même de sa nature par le procédé d'une analyse régulière (1). L'auteur de la philosophie Sankhya est Kapila. Cette philosophie pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie ; et elle n'est pas seulement hétérodoxe; le Sankhya de Kapila , dans l'Inde , où l'on appelle les choses par leur nom, est un système avoué d'athéisme, Nir-Iswhara Sankhya, c'est-à-dire mot pour mot, Sankhya *sine deo.*

Voilà le premier fruit de la philosophie indépendante de l'Inde. Mais il impliquerait qu'une école d'indépendance ne produisît qu'un seul système. Aussi la philosophie Sankhya renferme-t-elle plusieurs autres systèmes dont le plus important est le Sankhya Patandjali, c'est-à-dire cette école du Sankhya, qui a pour auteur Patandjali. La philosophie de Patandjali tient sans doute à la philosophie Sankhya, en ce qu'elle est également indépendante. Elle admet même quelque chose de la physique et de la dialectique Sankhya, mais elle s'en sépare complètement quant à la métaphysique. Ainsi, l'une est Nir-Iswhara, *sine deo ;* l'autre est Seswhara , *cum*

(1) Colebrooke : *The discovery of soul by means of a right discrimination.*

deo; l'une n'est pas seulement hétérodoxe, elle est impie, l'autre est indépendante, mais elle est religieuse; l'une est athée, l'autre est théiste, et même théiste jusqu'au fanatisme.

A la philosophie Sankhya, en général, se rattachent diverses autres sectes, entre autres celle des Djaïnas et des Bouddhistes, qui ne peut pas être retranchée de l'histoire de la philosophie, puisque à côté d'une mythologie qui paraît là comme plaquée à dessein, s'y trouve un système de métaphysique régulière, fondé sur des procédés rationels et purement humains. Le Bouddhisme, incontestablement indien, puisqu'il conserve, et c'est là le point décisif, la division par castes, est tellement hétérodoxe et rejette d'une manière si ouverte et si hostile l'autorité des Vedas qu'on n'a pas dû seulement employer contre lui des argumens comme contre le Sankhya de Kapila, mais que l'épée a été tirée, et que l'école Mimansa, éminemment brachmanique, comme vous devez bien le penser (1), a fait effort pour l'étouffer par le fer et par le feu; et la persécution a été si atroce que le Bouddhisme a du quitter l'Inde ou du moins se réfugier dans certaines parties de l'Inde, passer le Gange, entrer dans la presqu'île Indo-Chinoise

(1) Coleb.: *Emphatically orthodox.*

et dans la Chine même, où il est devenu pour quelques uns une philosophie que je ne connais pas encore assez pour oser la qualifier, et pour le peuple une superstition extravagante, je veux parler de la religion et de la philosophie de Fô.

Tels sont les systèmes sur lesquels porte le travail de Colebrooke. Après les avoir reconnus d'une vue générale, pour nous donner une idée de l'ensemble de la philosophie indienne, il s'agit d'opérer sur ces systèmes, et d'y rechercher les élémens de toute philosophie, savoir, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme.

Il faut commencer, Messieurs, par retrancher des systèmes soumis à notre examen les Védas, et au moins le premier Mimansa, le Mimansa pratique; car ce sont là des monumens religieux et théologiques, et non pas des monumens philosophiques. Il faut aussi retrancher le Bouddhisme; car d'abord si le Bouddhisme est indien par son origine, il est chinois dans son développement. D'ailleurs aucun des livres Bouddhistes n'est traduit; Colebrooke n'a eu même à sa disposition aucun des écrits originaux qui en peuvent subsister en sanscrit et dans les dialectes prakrit et pali, qui sont les dialectes des Djainas et des

Bouddhistes; et il a puisé tous les renseignemens qu'il nous donne dans la réfutation de leurs adversaires. Il pense qu'on peut s'y fier. « Si, quand les livres mêmes des Bouddhistes auront été traduits, la scrupuleuse exactitude de leurs adversaires, dit M. Abel-Rémusat (1), se trouve constatée, ce sera un trait honorable du caractère des brachmanes, et une singularité dans l'histoire des sectes religieuses et philosophiques. En attendant, une saine critique conseille d'user avec réserve de notions qui ont une telle origine, et de ne pas prononcer définitivement sur des idées qu'on ne connaît que sur le rapport de ceux qui ont intérêt à les défigurer. » Reste donc, comme matière légitime de l'analyse philosophique, 1° la philosophie Védanta, qui a pour auteur Vyasa; 2° la philosophie Niaya, qui a pour auteur Gotama; 3° la philosophie Vaïshesika, qui a pour auteur Kanada; 4° les deux Sankhya, c'est-à-dire le Sankhya de Kapila et le Sankhya de Patandjali.

Eh bien, Messieurs, où sont, dans ces différens systèmes, les quatre élémens fondamentaux de l'histoire de la philosophie?

Ici je commence par le sensualisme, et je me demande si dans l'Inde on trouve ce système

(1) *Journal des Savans*, juillet 1828, p. 289.

célèbre dont j'ai retracé, dans la dernière leçon, l'origine philosophique, les bases, les procédés, les conclusions. Oui, Messieurs, le système sensualiste se trouve dans l'Inde; d'abord il me serait facile de le tirer de la physique atomistique de Kanada; mais je le trouve plus évidemment encore, et je le trouve tout entier avec ses bases, avec ses procédés, avec ses conclusions, dans le Sankhya de Kapila. Me fiant à votre intelligence, et vous supposant assez éclairés par la dernière leçon, je vais vous donner une simple analyse du sensualisme tel qu'il est dans le Sankhya de Kapila, d'après Colebrooke : je mêlerai à peine à cette analyse quelques réflexions rapides.

Le but de tout système philosophique dans l'Inde est un; savoir, le souverain bien ou dans ce monde ou dans l'autre, ou dans tous les deux, s'il est possible. Tel est le but du Sankhya. Et comment arrive-t-on au souverain bien? Ce n'est pas par les pratiques de la religion; ce n'est pas non plus par les calculs de la prudence ordinaire qui évite soigneusement le chagrin et met de son côté toutes les chances de bonheur; c'est par la science. Reste à savoir comment on arrive à la science, c'est-à-dire, en d'autres termes, quels sont nos moyens de connaître.

Selon Kapila, il y a deux moyens, deux moyens philosophiques de connaître. Le premier est la sensation ou la perception des objets extérieurs; le second est l'induction (le mot anglais est *inference*). Qu'en dites-vous, Messieurs? vous devez connaître ce système; il passe pour très moderne, et pourtant le voilà déja dans l'Inde. Mais comme nous sommes dans l'Inde, et que là tout se mêle à tout, l'école de Kapila admet un troisième moyen de connaître, savoir, l'affirmation légitime (1), c'est-à-dire le témoignage des hommes, la tradition, la révélation (2), l'autorité des Védas. Il est à remarquer que le Vaïshesika, l'école de Kanada, rejette la tradition, et qu'une branche du Sankhya, les Tscharwakas, n'admettent qu'une seule voie de connaissance, la sensation. Kapila en admet trois; mais on ne voit pas qu'il fasse grand usage de la troisième, et il arrive à des conclusions si différentes de celles des Védas, qu'il faut bien que leur autorité ne lui ait pas été singulièrement sacrée; mais son école a évité le sort de l'école Bouddhiste.

(1) Coleb. : *Right affirmation.*

(2) *True revelation*, dit Coleb., se référant au Karika, le principal monument Sankhya, chap. 4, 5; la vraie révélation, celle qui dérive des Védas, à l'exclusion des prétendues révélations des imposteurs.

Voilà les moyens de connaître établis; c'est par là qu'on arrive à la science universelle, à la connaissance de tous les principes des choses.

Il y en a vingt-cinq. Vous supposez bien que je ne veux pas vous les énumérer tous les vingt-cinq; mais pour vous bien faire comprendre l'esprit de la philosophie de Kapila, je vous en citerai quelques uns. Par exemple, voici quel est le principe premier des choses duquel dérivent tous les autres principes : c'est Prakriti ou Moula-Prakriti, la nature, « la matière éternelle sans formes, sans parties, la cause matérielle, universelle, qu'on peut induire de ses effets, qui produit et n'est pas produite. » Ce sont les termes mêmes de Colebrooke. S'ils laissaient quelque chose à désirer, si l'on pouvait dire que peut-être le principe premier n'est ici appelé matière qu'en tant que racine des choses, et qu'il n'est pas impossible que ce premier principe soit spirituel, tous les doutes seraient levés quand on arrive au second principe. En effet ce second principe est Bouddhi, l'intelligence, « la première production de la nature, production qui elle-même produit d'autres principes. » Donc le premier n'était pas l'intelligence : l'intelligence n'est qu'au second rang; elle vient de la matière; elle en est l'attribut fondamental, la propriété qui

résulte de son essence. De là la physique et la cosmologie de Kapila; je les néglige (1) et passe de suite à la psycologie et au vingt-cinquième et dernier principe, l'ame. De la combinaison de dix-sept principes antérieurs sort un atome animé d'une ténuité et d'une subtilité extrême (2), sorte de compromis, dit Colebrooke, entre une ame matérielle et une ame tout-à-fait immatérielle. Et où est logée cette ame? Dans le cerveau; et « elle s'étend au dessous du crâne, à

(1) Voici en substance les vingt-cinq principes des choses, selon Kapila : 1° la matière, Moula Prakriti; 2° l'intelligence, Bouddhi; 3° la conscience, Ahankara, la croyance que je suis, la conviction personnelle; 4°-8° les cinq principes du son, de l'attribut tangible, de la couleur, de la saveur et de l'odeur, principes appelés Tanmatra, et qui produisent les élémens positifs où ils se manifestent, savoir : l'eau, l'air, la terre, le feu et l'éther. 9°-19° onze organes sensitifs, cinq passifs, cinq pour l'action sensible; les cinq instrumens de la sensation sont l'œil, l'oreille, le nez, la langue et la peau; les cinq instrumens de l'action sont l'organe vocal, les mains, les pieds, les voies excrétoires et les organes de la génération. Le onzième est *Manas*, *mens*, l'esprit à la fois passif et actif qui perçoit la sensation et la réfléchit. Les cinq sens extérieurs reçoivent l'impression ; l'esprit la perçoit, la réfléchit, l'examine; la conscience se fait l'application de tout cela, l'intelligence décide, et les cinq sens extérieurs exécutent. Ainsi, treize instrumens de connaissance, trois internes et dix externes, que l'on appelle les dix portes et les trois gardiens. — 20°-24° Les cinq élémens réels produits par les principes énumérés plus haut : l'éther, le feu, l'air, l'eau et la terre. 25° L'ame, Purusha.

(2) Cet atome s'appelle Linga, et comme surpassant le vent en vitesse, Ativahika. *Journal des Savans*, 1825, novembre, p. 689.

l'exemple d'une flamme qui s'élève au dessus de la mèche (1). » N'est-ce pas là, Messieurs, la fameuse pensée intracranienne, dont on a cru faire récemment une découverte merveilleuse? Eh bien! la voilà dans le Sankhya de Kapila. Et même avec elle j'y trouve le principe auquel elle se rattache, savoir le principe de l'irritation et de l'excitation. En effet, je lis dans Colebrooke que deux branches du Sankhya, les Tcharwakas et les Lokayaticas, ne distinguent point l'ame du corps : ils pensent que les organes des sens, les fonctions vitales, constituent l'ame; que l'intelligence et la sensibilité, que l'on n'aperçoit pas, il est vrai, dans les élémens primitifs du corps, savoir la terre, l'eau, le feu, l'air, pris isolément, peuvent très bien se rencontrer dans ces mêmes élémens, lorsqu'ils sont combinés de manière à faire un tout, un corps organisé. La faculté de penser est une modification de ces élémens agrégés, comme le sucre et d'autres ingrédiens mêlés produisent une liqueur enivrante, et comme le betel, l'arêque, la chaux et l'extrait de cachou, mêlés ensemble, acquièrent une certaine qualité excitante et irritante, qu'ils n'avaient pas séparément. Tant qu'il y a un corps, il y a de la pensée avec un

(1) *Ibid.*

sentiment de plaisir et de peine; tout cela disparaît aussitôt que le corps n'est plus (1).

D'ailleurs, je me plais à reconnaître que le Sankhya de Kapila renferme d'excellentes observations sur la méthode, sur les causes de nos erreurs, sur les remèdes que possède l'intelligence, et ce cortége de sages préceptes qui recommandent partout si honorablement les écrits de l'école sensualiste. Ainsi Kapila analyse avec finesse et sagacité tous les obstacles physiques et moraux qui s'opposent au perfectionnement de l'intelligence. Il compte quarante-huit obstacles physiques, soixante-deux obstacles moraux. Il y a, selon lui, neuf choses qui satisfont l'intelligence, et dans lesquelles elle peut se reposer; mais par dessus celles-là il y en a huit qui l'élèvent et la perfectionnent. Kapila recommande d'être un élève docile de la bonne nature qui par les sensations nous fournit les matériaux de toutes nos pensées, et en même temps il recommande de n'en être pas un élève passif, mais un élève qui sait interroger, et qui, au lieu de s'en tenir aux premiers mots du maître, en tire habilement des explications plus lumineuses et plus étendues. C'est en s'appuyant sur

(1) J'emprunte ici la traduction même de M. Abel-Rémusat, *Journal des Savans*, 1828, juillet, page 398.

la nature et les données expérimentales, que l'homme, avec la puissance de l'induction qui lui appartient, peut arriver à une connaissance légitime; et ici se place une comparaison charmante qui rappelle toutes les grâces du génie oriental : Kapila compare l'homme et la nature dans leur commun effort, et le mutuel besoin qu'ils ont l'un de l'autre pour arriver à la vérité, à un aveugle et à un boiteux qui se réunissent tous les deux, l'un pour se faire porter, l'autre pour servir de guide. Le spectacle de la nature est toujours instructif, sans doute; mais on ne lui surprend ses secrets que lorsqu'on pénètre dans ses profondeurs, non plus par l'observation immédiate, mais par d'habiles expériences. La nature, quand on sait lui commander, obéit, et se prête à cette interprétation supérieure. La nature, dit Kapila, est comme une danseuse qui fait bien d'abord quelques façons, mais qui, lorsqu'on a su s'en rendre maître, se livre sans pudeur aux regards de l'ame, et ne s'arrête qu'après avoir été assez vue. Sous la naïveté et la liberté de ce langage, ne trouvez-vous pas déja, Messieurs, quelque chose de la grandeur de celui de Bacon?

Une des idées qui résistent le plus au sensualisme est celle de cause : aussi Kapila a-t-il fait

effort pour la détruire. L'argumentation de Kapila est, dans l'histoire de la philosophie, l'antécédent de celle d'Aenesidème et de Hume. Selon Kapila, il n'y a pas de notion propre de cause, et ce que nous appelons une cause n'est qu'une cause apparente relativement à l'effet qui la suit, mais c'est aussi un effet relativement à la cause qui la précède laquelle est encore un effet par la même raison, et toujours de même, de manière que tout est un enchaînement nécessaire d'effets sans cause véritable et indépendante. Dans toute cette argumentation je ne choisirai que les trois argumens suivans :

1° Ce qui n'existe pas ne peut, par aucune opération possible de la cause, arriver à l'existence. Vous voyez que c'est justement l'axiome depuis si célèbre : *ex nihilo nihil fit, etc.* C'est le principe de l'athéisme grec;

2° La nature de la cause et de l'effet bien examinée est la même, et ce qui paraît cause n'est qu'effet;

3° Il ne faut pas s'occuper des causes, mais des effets; car l'existence de l'effet mesure l'énergie de la cause, donc l'effet équivaut la cause.

Telles sont les raisons que Kapila élève contre la notion indépendante de cause et l'emploi de cette notion dans la philosophie. A quoi aboutit

cette argumentation? Déja vous avez vu Kapila, parti de la sensation et n'appuyant l'induction que sur elle, aboutir au matérialisme. Ici la conséquence de son esprit le conduit au fatalisme. Puisqu'il n'y a pas de cause, l'activité personnelle que nous croyons une cause indépendante, n'est qu'un effet nécessaire. De là le fatalisme; de là encore par une application irrésistible de la même théorie à la nature extérieure, l'athéisme. Kapila ne cherche point à déguiser ce dernier résultat. Voici mot pour mot l'extrait de Colebrooke. Kapila nie l'existence d'un dieu qui gouverne le monde; il soutient qu'on n'en peut donner aucune preuve, qu'il n'y en a aucune ni 1° perçue par les sens; ni 2° déduite de la sensation par l'induction et le raisonnement, et qui par conséquent tombe sous quelques uns de nos moyens légitimes de connaître. Il reconnaît bien une intelligence, mais l'intelligence dont je vous ai parlé, cette intelligence fille de la nature, attribut spécial de la matière, résultat des lois du monde, une sorte d'ame du monde. Voilà le seul dieu de Kapila. Et cette intelligence est essentiellement si peu distincte du monde, c'est si peu un dieu, que Kapila, qui va toujours jusqu'au bout de ses principes, déclare qu'elle est finie, qu'elle a commencé avec

le monde, c'est-à-dire avec l'ensemble des corps, qu'elle se développe avec le monde, et qu'elle finirait avec lui. Voici le dilemme fondamental sur lequel repose l'athéisme qui dérive du sensualisme de Kapila. De deux choses l'une : ou vous supposez un dieu distinct du monde, séparé de la nature, et alors un tel être ne pourrait avoir aucune raison de produire un monde étranger; ou bien vous supposez ce dieu dans le monde même et dans les liens de la nature, et alors il n'aurait pu la produire (1).

Tel est, Messieurs, le Sankhya de Kapila. Il part des bases de tout sensualisme, emploie les procédés de tout sensualisme, et aboutit aux conclusions de tout sensualisme, c'est-à-dire au matérialisme, au fatalisme, à l'athéisme. Dans notre prochaine réunion, je passerai en revue les autres systèmes indiens, et je vous y montrerai également les autres élémens de la philosophie; et ainsi il sera démontré que les quatre systèmes dont nous devons ultérieurement faire un examen détaillé au dix-huitième siècle, préexistent à ce siècle, et se trouvent déja dans le berceau même de la philosophie.

(1) *Journal des Savans*, 1825, novembre, p. 692.

SIXIÈME LEÇON.

Idéalisme dans l'Inde. Niaya. Védanta. — Scepticisme. — Mysticisme. Ecole Sankhya de Patandjali. — Du Bhagavad-Gita, comme appartenant à cette école. Sa méthode; sa psycologie; sa morale; son dieu; moyen de s'unir à lui; extase. — Magie.

Messieurs,

Nous avons reconnu la dernière fois le sensualisme dans l'Inde, voyons aujourd'hui si nous y trouverons également l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Commençons par l'idéalisme.

Oui, Messieurs, l'idéalisme est aussi dans l'Inde; j'en trouve des traces incontestables jusque dans la dialectique Niaya, dont l'auteur est Gotama. Le Niaya, comme simple dialectique, aurait pu rester neutre entre le sensualisme et l'idéalisme, et cependant il renferme déja une philosophie entièrement opposée au sensualisme du Sankhya de Kapila. Pour que vous en

puissiez mieux juger, il faut que vous connaissiez davantage le système Niaya.

Les Védas disent quelque part qu'il y a trois conditions de la connaissance : premièrement, il faut appeler les choses dans les termes mêmes qu'emploient les Védas, termes sacrés et révélés comme les Védas; secondement il faut définir les choses, c'est-à-dire rechercher quelles sont leurs propriétés et leurs caractères; troisièmement, il faut examiner si les définitions auxquelles on est arrivé sont légitimes ou illégitimes. Le Niaya se fonde sur ce passage des Védas, et s'en autorise pour se livrer à une dialectique hardie, sans sortir cependant du cercle consacré de l'orthodoxie indienne : de là toute la philosophie Niaya. Elle est contenue dans de courts aphorismes, *Soutras*, divisés en cinq livres ou leçons, dont chacune est partagée en deux journées. Je ne vous en signalerai que les points les plus importans.

D'abord, les termes sacrés, révélés par les Védas sont les termes fondamentaux sur lesquels roulent les langues humaines; les termes qui n'expriment que les idées les plus simples, c'est-à-dire les points de vue les plus généraux sous lesquels l'esprit peut considérer les choses. Et quelles sont ces idées simples, ces points de vue

généraux? Il y en a six, selon l'opinion la plus accréditée dans l'école du Niaya. Ce sont la substance, la qualité, l'action, le commun (le général, le genre), le propre (l'espèce, l'individu), et la relation. Quelques auteurs ajoutent un septième élément, la privation ou la négation; d'autres ajoutent encore deux autres élémens, savoir, la puissance et la ressemblance. Et en effet, Messieurs, quoi que vous considériez, vous ne pouvez pas ne pas le considérer sous quelqu'un de ces rapports : ou cet objet vous paraît une substance ou il vous paraît une qualité ; il vous paraît actif ou passif, général ou particulier, doué ou dépourvu de certaines forces, semblable à tel autre ou dissemblable. Ce sont là les points de vue les plus généraux, les élémens les plus simples de la pensée, les termes auxquels peuvent se ramener tous les autres. Vous voyez que ce sont précisément les catégories d'Aristote. Voilà donc Aristote dans l'Inde. Nous l'y retrouverons encore.

Le second point du Niaya sur lequel j'appelle votre attention, est celui où il est question de la preuve et de nos moyens de connaître. Il y en a quatre : la perception immédiate ou la sensation, l'induction, l'analogie,

enfin l'affirmation légitime, c'est-à-dire la tradition, la révélation, l'autorité des Védas. Parmi ces quatre moyens légitimes de connaissance, l'induction joue un très grand rôle dans une école de dialectique. Or, l'induction est nécessairement composée de différens termes. Selon le Niaya, une induction complète, l'entier développement d'un argument a cinq termes. Les voici avec l'exemple de Colebroocke :

1° La *proposition*, la thèse que l'on veut prouver : cette montagne est brûlante ;

2° La *raison*, le principe sur lequel repose l'argument : car elle fume ;

3° L'*exemple :* or ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine ;

4° L'*application*, l'application au cas spécial dont il s'agit : il en est de même de la montagne qui fume ;

5° La *conclusion :* donc cette montagne est brûlante.

Voilà un argument complet que l'on appelle particulièrement Niaya, savoir, raisonnement par excellence ; et il paraîtrait que l'école dialectique de Gotama a reçu son nom de l'argument même qui est le chef-d'œuvre de la dialectique. Mais on n'énumère pas toujours les cinq termes du Niaya, et on le réduit aux

trois derniers : ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine ; il en est de même de la montagne qui fume, donc cette montagne est brûlante. Or, ainsi réduit, le Niaya n'est pas moins qu'un vrai syllogisme régulier. Voilà donc aussi, avec les catégories, le syllogisme dans l'Inde ; voilà encore le second chef-d'œuvre d'Aristote retrouvé sur les bords du Gange. De là ce problème historique : le syllogisme péripatéticien vient-il de l'Inde, ou l'Inde l'a-t-elle emprunté à la Grèce ? Les Grecs sont-ils ou les instituteurs ou les disciples des Hindous (1) ? problème sur lequel on ne peut encore que bégayer des hypothèses, et qui, dans l'état actuel de nos connaissances, est totalement insoluble. En attendant que de nouvelles lumières viennent éclairer les communications qui ont pu avoir lieu entre l'Inde et la Grèce, au temps d'Alexandre, ou à quelque autre époque jusqu'ici inconnue, il faut bien se résigner à mettre le syllogisme, ainsi que les catégories, dans l'Inde comme dans la Grèce, sur le compte de l'esprit humain et de son énergie naturelle. Mais si l'esprit humain a pu très bien produire le syllogisme dans

(1) M. Abel-Remusat, *Journal des Savans*, 1826, avril, p. 236.

l'Inde, il n'a pu le produire en un jour ; car le syllogisme suppose une longue culture intellectuelle. Le premier fruit de l'esprit humain est l'enthymème. Dans une idée l'esprit en entrevoit une autre, et cela par l'intermédiarie d'une troisième idée plus générale qu'il saisit rapidement, et si rapidement qu'elle lui échappe, alors même qu'elle le domine. Il y a une majeure dans tout raisonnement quel qu'il soit, oral ou tacite, instinctif ou développé ; et c'est cette majeure nettement ou confusément aperçue qui détermine l'esprit ; mais il ne s'en rend pas toujours compte, et l'opération fondamentale du raisonnement reste long-temps ensevelie dans les profondeurs de la pensée. Pour que l'analyse aille l'y chercher, la dégage, la traduise à la lumière, et lui assigne sa place légitime dans un mécanisme extérieur qui reproduise et représente fidèlement le mouvement interne de la pensée dans le phénomène obscur et complexe du raisonnement, certes il faut bien des années ajoutées à des années, de longs efforts accumulés ; et le seul fait de l'existence du syllogisme régulier dans la dialectique du Niaya est une démonstration sans réplique du haut degré de culture intellectuelle, auquel l'Inde devait être parvenue. Le syllo-

gisme régulier suppose une haute culture; il l'atteste, et en même temps il l'augmente. En effet il est impossible que la forme de la pensée n'influe pas sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes essentiels qui le constituent, ne rende pas plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance et de disconvenance qui les unissent ou les séparent. Amenées ainsi face à face, la majeure, la mineure et la conséquence manifestent d'elles-mêmes leurs vrais rapports, et la seule vertu de leur énumération précise et de leur disposition régulière s'oppose à l'introduction de rapports trop chimériques, et dissipe les à peu près et les fantômes dont l'imagination remplit les intervalles du raisonnement. La rigueur de la forme se réfléchit sur l'opération de la pensée; elle se communique à la langue du raisonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là, peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages d'esprit, et influent puissamment sur le développement de l'intelligence. Aussi, de fait, l'apparition du syllogisme régulier dans la philosophie a-t-elle été constamment le signal d'une ère nouvelle pour les méthodes et pour les sciences. Ne m'objectez

pas la scholastique; car ce qui a fait l'impuissance de la scholastique, ce n'est pas du tout l'emploi du syllogisme, c'est, dans le syllogisme, l'admission forcée de majeures artificielles imposées par l'autorité. Mais il n'en est pas moins vrai qu'entre ces majeures artificielles et les conclusions qu'elle en tirait, la scholastique a déployé une très-grande force dialectique, et qu'elle a imprimé à l'esprit humain des habitudes dont la philosophie moderne a profité. Qu'a fait la philosophie moderne? Elle a renversé les majeures de la scholastique, et à leur place elle a mis celles que lui a fournies une libre analyse, l'observation et l'expérience. Et alors, ajoutant à ces majeures nouvelles, filles des temps nouveaux, la vigueur de raisonnement qu'avait mise dans le monde la dialectique scholastique, il en est sorti la méthode moderne, savoir, l'alliance intime de l'observation et du raisonnement. D'ailleurs, la scholastique héritait du syllogisme; elle ne l'avait pas fait: ce n'est donc pas là, c'est en Grèce qu'il faut rechercher sa vertu propre. En Grèce, l'expérience a été pure, complète, décisive. C'est en effet avec Aristote que paraît en Grèce le syllogisme, ou plutôt la promulgagation de ses lois; et on ne peut nier que ce ne soit précisément de cette

époque que date le perfectionnement de la méthode et de la langue philosophique. Dans l'Orient, si on en croit M. Abel-Remusat, la vieille philosophie chinoise n'a pas été au delà de l'enthymème; elle n'est pas arrivée au syllogisme régulier, et il paraît que ce n'est pas impunément que le syllogisme lui a long-temps manqué. Il n'est indigène en Orient que dans l'Inde, et il y suppose, je le répète, une culture antérieure assez forte, à laquelle il a dû encore ajouter.

Je me hâte d'arriver au troisième point que je veux vous signaler dans le Niaya, et qui conduit directement au but que je me propose.

Après avoir traité des élémens de la pensée, de la preuve, et de la figure la plus complète du raisonnement[1], savoir, le syllogisme régulier, le Niaya, entreprend de joindre l'exemple au précepte; il essaie d'appliquer nos moyens de connaître aux objets à connaître; de là douze questions qui, complétement résolues et épuisées, aboutissent à douze théories. Et quelle est la première de ces questions? A quoi s'applique d'abord, Messieurs, la dialectique Niaya? En est-il ici comme dans la philosophie Sankhya de Kapila, et y trouvons-nous par exemple l'ame au dix-septième rang, et comme le résultat de la combinaison de dix-sept principes antérieurs? Non.

Messieurs; Colebroock atteste que la première question qu'aborde et résout la dialectique Niaya, est celle de l'âme. Ce premier rang donné à l'âme, cette préférence est déja d'un assez bon augure. De plus, quel est le résultat auquel aboutit la dialectique Niaya appliquée à l'ame? C'est que l'ame est distincte du corps, de ses élémens et de ses organes. Déja, vous le voyez, nous sommes dans une tout autre philosophie que celle de Kapila. Poursuivons. « L'ame est entièrement distincte du corps; elle est infinie dans son principe; et en même temps qu'elle est infinie dans son principe, elle est une substance spéciale, différente dans chaque individu ; elle a des attributs spéciaux, comme la connaissance, la volonté, le désir, attributs qui ne conviennent pas à toutes les substances, et qui constituent une existence spéciale pour l'être qui les éprouve. » Voilà bien un spiritualisme avoué. Si vous continuez, vous en trouverez encore d'autres signes. Par exemple, en parlant du temps, le Niaya tout en montrant que l'origine de l'idée du temps vient bien de la succession des événemens, déclare que si les événemens se succèdent dans le temps, ils ne le constituent pas, et que le temps a un principe tout autre que la succession des événemens,

principe qui est un, éternel, infini. Il en est de même de l'espace. L'idée d'espace nous est bien donnée par le rapport de position des corps, mais ce rapport de position des corps, pour être l'origine et l'occasion de l'idée d'espace, n'est pas le principe de l'espace en soi. L'espace en lui même est comme le temps, un, infini, éternel.

Il est donc clair, Messieurs, que voilà du spiritualisme dans l'Inde, et jusque dans la dialectique Niaya. Mais ce n'est là qu'un spiritualisme à la fois très incomplet et très sage. Est-ce là le dernier mot de l'idéalisme dans l'Inde ? Non; et si je pouvais vous exposer avec quelque détail un autre système que je vous ai indiqué dans ma dernière leçon, savoir, la philosophie Védanta, vous verriez que l'idéalisme a eu dans l'Inde un développement tout aussi vaste que le sensualisme, et qu'aussitôt qu'il est devenu un système, il n'a point échappé à ce cortége de témérités et d'extravagances qui dans tout système semble attaché à la faiblesse humaine.

La philosophie Védanta est la philosophie idéaliste de l'Inde; c'est donc la plus obscure. Aussi Colebroocke a-t-il réservé cette philosophie pour le dernier sujet de ses travaux : ce dernier Mémoire n'a pas paru, et j'aime mieux,

ne pas vous parler de la philosophie Védanta, que de vous en parler légèrement sur la foi d'auteurs qui n'ont pas l'autorité de Colebroocke. Heureusement Colebroocke, en annonçant son futur Mémoire, nous donne en quelques mots le résultat de ses recherches sur la philosophie Védanta, et ce résultat suffit à notre objet. Colebroocke déclare expressément que « la philosophie Védanta n'est pas autre chose qu'une psychologie et une métaphysique raffinée qui va jusqu'à nier l'existence de la matière. » Cette conclusion nous suffit; elle nous éclaire sur tous ses antécedens; elle nous donne presque ses procédés et ses bases. Or elle est follement idéaliste; donc le système entier, que Colebroocke ne nous a pas fait connaître encore, doit contenir toutes les folies que trahit son dernier résultat.

Ainsi l'idéalisme dans l'Inde n'a pas été plus heureux que le sensualisme; la philosophie de Vyasa, comme celle de Kapila, est arrivée à d'égales extravagances; et l'Inde a possédé les deux excessifs dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque de l'histoire de la philosophie. Que ces deux dogmatismes s'y soient combattus, cela est encore attesté par Colebrooke; cela se voit dans les nombreux

commentaires du Sankhya et du Védanta, qui se font une guerre perpétuelle. De là tirez cette conséquence, qu'il doit aussi y avoir eu dans l'Inde plus ou moins de scepticisme; car il est impossible que deux dogmatismes opposés se combattent sans s'ébranler réciproquement, et sans qu'il en résulte des doutes graves sur la parfaite solidité de l'un et de l'autre. Il y a eu en effet du scepticisme dans l'Inde. Mais remarquez, Messieurs, que la philosophie de l'Inde n'est que la première époque de l'histoire de la philosophie, le début riche et puissant, mais enfin le début de l'esprit humain, et que l'esprit humain ne peut débuter par le scepticisme, mais par le dogmatisme; par conséquent c'est le dogmatisme qui a dû prévaloir dans l'Inde, et le scepticisme n'a dû y trouver qu'une faible place. Voilà ce que dit le raisonnement; c'est aussi ce que disent les faits.

A en croire les voyageurs modernes, c'est un spectacle déplorable que celui du scepticisme et de l'indifférence profonde où sont tombés les Pandits de l'Inde; et quant à l'Inde antique, je trouve aussi dans les extraits de Colebroocke un certain nombre de phrases isolées qui déposent d'un scepticisme assez considérable; mais il y a surtout un passage que je veux vous citer,

passage emprunté au commentaire principal de la philosophie Sankhya de Kapila, savoir, le Karika. Voici, selon le Karika, la vérité définitive, la vérité absolue, la vérité unique : « Je ne suis pas ; ni moi, ni rien qui soit mien n'existe (1). » Voilà donc dans l'Inde le nihilisme absolu, dernier fruit du scepticisme. Toutefois, je m'empresse de vous rappeler que ce n'est là qu'une phrase du Karika ; or, des phrases isolées ne constituent pas un système, et Colebroocke ne parle d'aucune école spéciale indienne qui soit positivement et explicitement sceptique. Le scepticisme ne se retrouve que çà et là dans certaines parties de systèmes d'ailleurs dogmatiques, et particulièrement dans le Sankhya de Kapila, de sorte qu'il paraîtrait que le peu de scepticisme qui existe dans l'Inde y vient de la philosophie sensualiste. Ce point n'est pas sans intérêt à constater pour l'histoire de la formation des différens systèmes.

Mais s'il y a eu peu de scepticisme dans l'Inde, il y a eu surabondance de mysticisme. Essayons de fixer, autant qu'il est possible, l'origine de ce mysticisme pour en bien comprendre la nature. Vous vous souvenez que le San-

(1) *Neither I am, nor is aught mine nor I exist.*

khya est une école de philosophie indépendante; vous vous souvenez qu'au sein de cette vaste école est l'école particulière appelée Sankhya de Kapila, laquelle pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie, l'hétérodoxie jusqu'à l'impiété, et qui, sensualiste dans ses bases, aboutit au fatalisme, au matérialisme, à l'athéisme, et y aboutit le sachant et y consentant. Mais le Sankhya n'a pas seulement produit la philosophie sensualiste de Kapila, il a produit beaucoup d'autres systèmes; il a des branches nombreuses et diverses, une entre autres qui, partie du Sankhya, c'est-à-dire du tronc même de l'hétérodoxie, soit par lassitude du dogmatisme misérable du sensualisme, soit par toute autre cause, est allé se rattacher, avec le temps, à l'ancienne orthodoxie, à la philosophie Védanta, au Mimansa et aux Védas; qui même, tombant d'un excès dans un autre, comme fait toujours l'esprit humain, issue du Sankhya, s'est ralliée à ce qu'il y a de plus mythologique dans l'Inde, aux Pouranas; de là la philosophie Sankhya Pouranika. Cette école ne vous représente-t-elle pas, Messieurs, ce moment critique du développement de l'esprit humain, où après la lutte de deux dogmatismes et l'apparition plus ou moins considérable du scepticisme, l'esprit

humain, las de croire aux folies de l'idéalisme et du sensualisme, et ayant toujours besoin de croire, se rejette alors, pour croire au moins quelque chose, sous le joug de l'ancienne orthodoxie fixe et régulière? Quoiqu'il en soit de ce doute, il est une autre école qui sort également du Sankhya, mais qui en rejette le fatalisme, le matérialisme et l'athéisme; c'est le Sankhya de Patandjali dont je vous ai parlé la dernière fois. Puisque cette école est théiste, elle n'est plus hostile à l'ancienne orthodoxie; mais comme elle est toujours Sankhya, si elle n'est plus impie, elle reste indépendante, elle reste dans les voies de la philosophie. Et quel est le théisme du Sankhya-Patandjali? Sommes-nous arrivés à la véritable philosophie, à celle qui sera assez sage pour n'être pas sensualiste, et pour être encore indépendante? Non. Je lis dans Colebroocke que le théisme de Patandjali est un fanatisme absurde. Et si je pouvais douter de la parfaite exactitude de ce résultat, les simples titres des différentes parties du principal monument de l'école Patandjali lèverait tous mes doutes. La philosophie Sankhya de Patandjali a pour monument une collection appelée Sankhya-Pravatchana, divisée en quatre livres. Voici les titres de ces livres tels que les donne Colebroocke : premier livre,

sur la Contemplation; second livre, *sur les moyens d'y parvenir*; troisième livre, *sur l'exercice de pouvoirs supérieurs*; quatrième livre, *sur l'extase.* Rien de plus clair, Messieurs; c'est ici le mysticisme, et le mysticisme avec ce qu'il a de meilleur, c'est-à-dire avec le théisme et l'indépendance, mais aussi avec ce qu'il a de plus extravagant, c'est-à-dire la substitution de l'extase aux procédés réguliers du raisonnement, et la prétention à des pouvoirs supérieurs.

Mais, Messieurs, ici j'ai mieux que Colebroocke lui-même, savoir, un monument Patandjali; je veux parler du Bhagavad-Gita.

M. Guillaume de Humboldt est le premier, je crois, qui, en 1826, dans sa profonde analyse du Bhagavad-Gita, soupçonna que ce monument pouvait bien être un monument Sankhya, et Sankhya de Patandjali. Ce simple soupçon de M. de Humboldt est aujourd'hui, du moins pour moi, une certitude; car aujourd'hui, depuis les Mémoires de Colebroocke, nous avons entre les mains tous les systèmes de la philosophie indienne; or le Bhagavad-Gita renferme un système philosophique qui ne s'accorde avec aucun de ceux que nous retrace Colebroocke, sinon avec le Sankhya de Patandjali; une analyse attentive nous le démontrera.

Mais d'abord qu'est-ce que le Bhagavad-Gita? c'est un épisode du Mahabharata, immense épopée nationale, dont le sujet est la querelle des Kourous et des Pandous, deux branches de la même famille, dont l'une, après avoir été chassée par l'autre, entreprend de rentrer dans sa patrie et d'y rétablir son autorité. Dieu est pour l'ancienne race exilée, les Pandous, et il protége leur représentant, le jeune Ardjouna; il l'accompagne sans que celui-ci sache quel est ce Khrisna qui est avec lui sur son char, et qui lui sert presque d'écuyer. L'épisode du Bhagavad-Gita prend l'action au moment où Ardjouna arrive sur le champ de bataille où va se décider sa destinée. Avant de donner le signal du combat, Ardjouna, en contemplant les rangs ennemis, n'y trouve que des frères, des parens, des amis, auxquels il doit faire mordre la poussière pour arriver à l'empire, et à cette vue, à cette idée, il tombe dans une mélancolie profonde; il déclare à son compagnon qu'à ce prix l'empire et l'existence même n'ont pour lui aucun charme; car que faire de l'empire et de la vie, quand ceux avec lesquels on voudrait partager l'empire et passer sa vie, ne seront plus? Il est prêt à abandonner son entreprise. Son impassible compa-

gnon le gourmande, et lui rappelle qu'il est Schatria, de la race des guerriers, que la guerre est son élément et son devoir, et que non seulement s'il recule il perd l'empire, mais l'honneur. Ces raisons ne paraissant pas faire une très grande impression sur l'âme d'Ardjouna, son mystérieux compagnon le prend de plus haut, et pour le décider à se battre, lui expose un système de métaphysique. Un traité de métaphysique, avant une bataille, en dix-huit leçons, sous la forme d'un entretien entre Ardjouna et son compagnon Khrisna, tel est le Bhagavad-Gita. Ce curieux monument a été traduit en anglais, en 1785, par le célèbre indianiste Wilkins; et cette traduction jouit de la plus haute estime. En 1787, il a été traduit de l'anglais en français par l'abbé Parraud, qui a défiguré et gâté le beau travail de Wilkins. En 1823, M. Guillaume Schlegel a publié de nouveau le texte déja imprimé dans l'Inde, et il en a donné pour la première fois une traduction latine parfaitement littérale. C'est sur cette traduction, soigneusement confrontée avec les remarques critiques de M. Chezy (1), que je m'appuie

(1) *Bhagavad-Gita*, *id est* θεσπεσιον μελος, *sive almi Chrisnæ et Ardjunæ colloquium de rebus divinis*, *Bharateæ episodium*, *recensuit*.... A. G. Schegel. Bonnæ, 1823. — Article de M. Chezy, *Journal des Savans*, 1825, janvier, p. 37.

constamment dans l'analyse philosophique que je vais vous présenter du Bhagavad-Gita. Je le suivrai pas à pas, mais je ne le considérerai que par rapport au but qui m'importe, savoir, le développement des divers points de vue du mysticisme. J'appelle surtout votre attention sur la suite et le progrès de ces points de vue. Regardez comme l'esprit humain, par son excellence, débute toujours bien, et comment, par sa faiblesse , il dévie peu à peu de la bonne route, et s'engage dans les plus déplorables et les plus extravagantes conséquences.

Le propre de tout mysticisme est de se séparer de la science, de détourner de toute étude régulière, et d'attirer à la contemplation. Aussi le mystérieux précepteur d'Ardjouna lui parle-t-il avec dédain des connaissances qu'on peut acquérir par les livres ; il lui parle même avec légèreté des livres sacrés, des Védas. Il se moque de la loi religieuse qui recommande mille cérémonies (1), et promet des récompenses dans un autre monde ; et il attaque les subtilités théologiques (2) auxquelles son interpréta-

(1) Schegel, p. 136. *Rituum varietate abundantem... Sedem apud superum finem bonorum prædicantes...*

(2) Ibid., p. 137. *Quando mens tua præstigiarum ambages exsuperaverit, tunc pervenies ad ignorantiam omnium quæ de doctrina*

tion donne naissance. Il traite d'extravagans ceux qui s'en tiennent à la lettre des Védas, et qui prétendent qu'il n'y a point de certitude ailleurs (1). Il va jusqu'à dire que les livres saints eux-mêmes comme les autres livres, ne sont bons qu'à celui qui n'est pas capable de la véritable contemplation, et que quand on est arrivé à la contemplation, les livres saints sont tout-à-fait inutiles. « Autant un puits, une citerne, avec ses eaux plus ou moins stagnantes, est inutile, quand on a sous sa main une source vive, autant tous les livres sacrés sont inutiles au vrai théologien (2), » c'est-à-dire au théologien mystique et inspiré.

Voilà donc la guerre déclarée aux livres, à la théologie, à la science, à l'emploi méthodique et régulier du raisonnement, et la prescription du recueillement et de la contemplation intérieure. Tels sont en quelque sorte les prolégomènes du mysticisme : voici maintenant, en langage occi-

sacra disputari possunt vel disputata sunt; subtilitatum theologicarum quando incuriosa mens tua steterit manetque in contemplatione, tunc devotio tibi obtinget.

(1) Ibid., p. 136. *Insipientes librorum sacrorum dictis gaudentes, nec ultra quidquam dari affirmantes.*

(2) C'est ainsi du moins que j'entends cette phrase de la traduction de Schlegel, p. 136-137. *Quot usibus inservit puteus, aquis undique confluentibus, tot usibus præstant universi libri sacri theologo prudenti.*

dental, sa psycologie. Déja son caractère s'y manifeste davantage.

Le Bhagavad-Gita enseigne expressément que, dans la hiérarchie des facultés humaines, l'ame est au dessus de la sensibilité, qu'au dessus de l'ame est l'intelligence, et qu'il y a quelque chose encore au dessus de l'intelligence, savoir, l'être(1). Or, l'être au dessus de l'intelligence, c'est l'être sans intelligence, c'est l'être, la substance sans aucun attribut spirituel comme sans attribut sensible, puisque l'être est au dessus de la sensibilité comme au dessus de la pensée; c'est donc d'abord une abstraction, car toute substance ne nous est pas plus donnée sans attribut, qu'un attribut ne nous est donné sans sujet; ensuite une substance sans attribut essentiel est une substance qui se prête également à tous les attributs possibles, qui admet comme attribut accidentel la matière aussi bien que l'esprit, et peut servir de sujet à tous les phénomènes indistinctement. Tout ceci vous semble assez peu important peut-être. Poursuivons, et ce qui vous a semblé obscur ou indifférent en psycologie va grandir et s'éclaircir en morale. Vous avez vu d'abord comme méthode la prédomi-

(1) Page 142. *Sensus pollentes, sensibus pollentior animus, animo autem pollentior mens; qui vero præ mente pollet, is est.*

nance de la contemplation sur la science; puis dans la psychologie, la prédominance de l'être en soi sur la pensée; voyez maintenant quelle conséquence morale, directe et nécessaire, sort de ces antécédens. Si dans l'ordre intellectuel la contemplation est supérieure à l'emploi régulier de la raison, si l'être en soi est supérieur à la pensée, il suit que dans l'ordre moral, ce qui répond le mieux à la contemplation pure et à l'état d'être en soi, savoir, l'inaction, et l'inaction absolue, devra être supérieure à l'action. Ainsi, Messieurs, rien n'est moins indifférent que ce qui se passe sur les hauteurs de la métaphysique; car c'est là que sont les principes de tout le reste; c'est de là que par une pente cachée, mais irrésistible, dérivent dans la morale et la pratique les résultats les plus admirables ou les plus absurdes. Suivez, Messieurs, la série de conséquences étranges mais forcées où conduit dans la pratique le plus ou le moins d'importance donné en psychologie à la substance en soi ou à la pensée.

Tout commence toujours bien, et le précepteur d'Ardjouna ne lui recommande pas d'abord l'inaction, ce qui choquerait le sens commun et les mâles habitudes du jeune Schatria; mais il lui recommande d'agir avec pureté, c'est-à-dire

d'agir sans rechercher les avantages de son action, d'agir par la simple considération du devoir, arrive ensuite que pourra. C'est le désintéressement, la pureté intérieure. Rien de mieux assurément; mais la pente est glissante, car la pureté est modeste, elle doit fuir toutes les occasions de chute; et comme on n'est jamais plus sûr de ne pas mal agir qu'en n'agissant point, bientôt on va du désintéressement à l'abstinence, et de l'abstinence à l'inertie. Aussi, après avoir recommandé à Ardjouna d'agir sans considérer les résultats de l'action, bientôt Khrisna lui donne comme l'idéal de la sagesse humaine l'inaction dans l'action (1). Puisqu'il faut agir en ce monde, il faut agir au moins comme si on n'agissait pas, et cultiver surtout la vie intérieure, la vie contemplative, bien supérieure à la vie active; car les œuvres sont inférieures à la dévotion intérieure, à la foi (2).

Voilà un nouveau pas, Messieurs, une nouvelle maxime : elle est très grave; cependant on peut l'absoudre encore. En effet une action n'a de valeur morale, n'est bonne ou mauvaise moralement, qu'autant qu'elle est faite

(1) Ibid., p. 144. *Qui in opere otium cernit et in otio opus, is sapit inter mortales.*

(2) Page 137. *Longe inferiora sunt opera devotione mentis.*

en vue du bien, avec la volonté et la connaissance du bien, qui de sa nature est essentiellement moral et religieux; elle n'est bonne que par le sentiment moral, le sentiment religieux, la foi qu'on y attache. La foi est donc le principe de l'action morale; c'est la force et la profondeur de l'une qui mesure la bonté de l'autre; elle lui est donc supérieure. Dans ce sens, et avec les réserves nécessaires, il ne serait pas absurde de dire que la foi est supérieure aux œuvres. Mais le mysticisme ne s'arrête pas là; il élève tellement la foi au dessus des œuvres, qu'il avilit les œuvres et en inspire le dédain.

« En ce monde, le véritable dévot dédaigne toute action. » Quoi! toute action, les bonnes comme les mauvaises, la vertu véritable comme la fausse! Oui, Messieurs, en ce monde le vrai dévot dédaigne toutes les actions, les bonnes aussi bien que les mauvaises (1). Nous voilà donc arrivés au mépris des œuvres. Une fois là, la pente est rapide vers toutes les folies, et les folies les plus perverses. De l'indifférence des œuvres et du prix absolu de la foi sort ce principe, que pour être clair et bref je mets en-

(1) Page 137. *Mente devotus in hoc ævo utraque dimittit, bene et male facta.*

core ici en langage de l'Occident : la foi sans les œuvres sanctifie et béatifie l'ame. Premier principe ; en voici un second qui sort du premier : La foi sanctifie et béatifie sans les œuvres. Eh bien ! quand la foi est entière, elle sanctifie et béatifie, non plus seulement sans les œuvres, mais malgré les œuvres ; et si la foi est tout, si Dieu ne tient compte que de la foi, et dédaigne toute action, il suit que les actions bonnes lui sont aussi indifférentes que les mauvaises, et que les mauvaises mêmes, si elles sont faites avec mépris pour elles, lui sont tout aussi indifférentes que les bonnes, et qu'enfin avec la foi on peut arriver à la sainteté et à la béatitude, malgré le péché. Je n'invente pas, je traduis. Écoutez Khrisna : « Celui qui a la foi a la science, et celui qui a la science et la foi atteint, par cela seul, à la tranquillité suprême (1)... » « Celui qui a déposé le fardeau de l'action dans le sein de la dévotion, et qui a tranché tout doute avec la science, celui-là n'est plus retenu dans les liens des œuvres (2). » « Fusses-tu chargé de péchés, tu pourras passer l'abîme dans la barque de la

(1) Page 145. *Qui fidem habet, adipiscitur scientiam ; huic intentus... ad summam tranquillitatem pervenit.*

(2) Page 146. *Eum qui in devotione opera sua deposuit, qui scientia dubitationem discidit, spiritalem, non constringunt peccatis opera.*

sagesse. Sache, Ardjouna, que comme le feu naturel réduit le bois en cendres, ainsi le feu de la vraie sagesse consume toute action (1) ». « Je suis le même pour tous les êtres; nul n'est digne de mon amour ou de ma haine; mais ceux qui me servent sont en moi comme je suis en eux. Le plus criminel, s'il me sert sans partage, est purifié et sanctifié par là (2). »

Il ne manque à tout ceci qu'une dernière conséquence, savoir, le dogme de la prédestination, destructif de toute liberté et de toute moralité. Il est dans le Bhagavad-Gita : « Le présomptueux se croit l'auteur de ses actions; mais toutes ses actions viennent de la force et de l'enchaînement nécessaire des choses (3). » Un sort irrésistible, bon ou mauvais, fait naître les uns pour le bien, les autres pour le mal. Ce sort bon ou mauvais est appelé dans le Bhagavad-Gita, mot pour mot, *sors*

(1) Page 145. *Si vel maxime omnibus peccatis sis contaminatus, universalis scientiæ saltu tamen infernum trajicies; deinde ut ligna accensus ignis in cinerem vertit, o Ardjuna, pariter scientiæ ignis omnia opera in cinerem vertit.*

(2) Page 160. *Æquabilis ego erga omnia animantia; nemo mihi est vel invisus vel carus; at me qui colunt religiose, ii insunt mihi et ego iis insum. Si vel admodum facinorosus me colit cultu non aliorsum distracto, is probus est æstimandus, is utique recte compositus.*

(3) Page 141. *Naturæ qualitatibus peraguntur omni modo opera; sui fiducia qui fallitur, eorum seipsum auctorem esse arbitratur.*

divina et *sors dæmoniaca* (1). Tous les hommes naissent sous l'empire de l'une ou de l'autre de ces deux destinées. Non seulement on est destiné d'avance au bien et au mal, mais on est destiné d'avance à l'erreur ou à la vérité, mais on est destiné d'avance à la mauvaise philosophie ou à la bonne; et dans le Bhagavad-Gita, Khrisna, c'est-à-dire Dieu, fait une véritable tirade contre les mauvais philosophes qui s'écartent de la contemplation, entrent dans l'action, et aboutissent au matérialisme et à l'athéisme : il les place parmi les hommes qui naissent sous la mauvaise destinée (2). On pense bien que le bonheur et le malheur sont arrêtés d'avance, aussi bien que la vertu et le vice, l'erreur et la vérité; mais comme tout ceci n'est qu'une loterie, et qu'on n'est jamais sûr, avec les meilleures intentions du monde, d'avoir reçu un bon billet, Ardjouna frémit (et en effet le moment était grave, on allait livrer bataille); il regarde avec effroi son singulier interlocuteur, qui, d'un regard puissant et serein, le rassure en lui disant : « Rassure-toi, Pandous, car tu es né sous la bonne destinée (3). »

(1) Pages 178-179.

(2) Page 179. *Passim.*

(3) Page 179. *Noli mœrere! divina sorte natus tu es, o Panduida.*

Le résultat de cette théorie morale est donc un absolu quiétisme, une complète indifférence, le renoncement à l'action et à la vie ordinaire, et l'immobilité dans la contemplation. « Délivré de tout souci de l'action, le vrai dévot reste tranquillement assis dans la ville à neuf portes (le corps), sans remuer lui-même et sans remuer les autres (1). » Il se recueille en soi, « comme une tortue qui se retire en elle-même (2); » il est « comme une lampe solitaire qui brûle paisiblement à l'abri de toute agitation de l'air (3); » « ce qui est la nuit pour les autres est la veille du sage, et la veille des autres est sa nuit (4). »

Telle est la vraie sagesse, la vraie dévotion, la vraie sainteté, c'est-à-dire l'*Ioga;* et comme cette parfaite sagesse est le but du Sankhya de Patandjali, on appelle ce système Ioga, et Iog celui qui le pratique. Le véritable Iog est aussi Mouni et Sanniassi, c'est-à-dire solitaire. Parmi

(1) Page 147. *Cunctis operibus animo dimissis commode sedet temperans mortalis in urbe novem portis instructa, neque ipse agens nec agendi auctor.*

(2) Page 138. *Sicuti testudo.*

(3) Page 150. *Sicuti lucerna citra venti impetum posita, haud vacillat.* La traduction française est de M. Chezy.

(4) Page 138. *Quæ nox est cunctis animantibus, hanc pervigilat abstinens; qua vigilant animantes, hæc est nox verum intuentis anachoretæ.*

les attributs de la sagesse (les Gnan) est le parfait détachement de toute affection pour quoi que ce soit, pour sa femme et pour ses enfans : il n'est pas même question de patrie. L'Iog est indifférent à tout. « Le brame plein de sagesse et de vertu, le bœuf, l'éléphant, le chien et l'homme, tout est égal au sage (1). » En effet quel est le seul exercice du sage? la contemplation, la contemplation de Dieu. Et quel est ce Dieu? Nous l'avons vu, l'abstraction de l'être. Or, l'abstraction de l'être, sans attribut fixe, se réalise tout aussi bien dans un chien que dans un homme; car il y a de l'être dans tout, comme a dit Leibnitz, et il y en a tout aussi bien dans une motte de terre que dans l'ame du dernier des Brutus. L'indifférence de l'Iog est donc très conséquente; il ne cherche que Dieu, mais il le trouve également en tout. Seulement pour le contempler dans toutes choses, abstraction faite de ce qui n'est pas lui, ce n'est que la substance des choses qu'il faut chercher, l'être pur; et comme le but de la contemplation est de s'unir à Dieu, le moyen d'arriver à cette union est de lui ressembler le plus possible, c'est-à-dire

(1) Page 147. *In brachmane doctrina et modestia prædito, in bove, in elephante, tunc etiam in cane atque homine qui canina carne vescitur, sapientes idem cernunt.*

de se réduire soi-même à l'être pur, par l'abolition de toute pensée, de tout acte intérieur; car la moindre pensée, le moindre acte détruirait l'unité en la divisant, modifierait et altérerait la substance absolue. Or, cet état d'absorption artificielle de l'ame en elle-même, cette suppression de toute modification interne et externe, et par conséquent de la conscience, et par conséquent de la mémoire, c'est l'extase. L'extase est la fin de la contemplation. C'est là le but auquel tend l'Iog : il aspire à s'anéantir dans Dieu (1). Or, il y a des moyens, et même des moyens physiques d'arriver à l'extase. Je ne veux pas entrer ici dans toutes les prescriptions qui sont dans le Bhagavad-Gita; je vous signale seulement la dernière qui est de retenir même son souffle (2), de peur d'arriver à la conscience de soi, et de se contenter de prononcer Je me trompe, de murmurer le mot Je me trompe encore, le simple monosyllabe mystique qui représente l'idée même de Dieu.

L'interlocuteur d'Ardjouna, après l'avoir ainsi préparé, et avoir développé en lui la vue

(1) Page 148. *Devotus ad extinctionem in numine pervenit.*

(2) Page 149. *Devotus... in regione pura figens sibi sedem stabilem... ibi animo in unum intento, coercitis cogitationibus, sensibus actibusque... æquabiliter corpus, caput cervicemque sustinens, firmus, ntuens nasi sui apicem...*

intérieure et le sens de la contemplation divine, rejette enfin les voiles qui l'entouraient, et alors ce n'est plus un écuyer, un compagnon, un ami, c'est Dieu lui-même qui se révèle au héros Ardjouna. Or, puisque Dieu est l'être en soi sans attribut fixe, il suit qu'il est en tout, et que tout est en lui, qu'il est tout, et que tout est lui, et qu'il a mille et mille formes; il les révèle à Ardjouna. Il se montre successivement à lui comme créateur, il se montre comme conservateur, il se montre comme destructeur, il se montre comme esprit, il se montre comme matière; il se manifeste dans les plus grandes choses et dans les plus petites, dans les plus saintes et dans les plus vulgaires. De là dans le Bhagavad-Gita une énumération dithyrambique des qualités de Dieu, par lui-même, énumération qui se déroule presque sans fin avec le grandiose naïf de la poésie orientale, et dont la longueur, la monotonie à la fois et la variété ne produisent d'abord qu'un admirable effet poétique, mais qui, bien étudiées, trahissent le principe philosophique du Bhagavad-Gita. Khrisna, pour dire tout ce qu'il est, est bien obligé d'être long, car il est toutes choses. Cependant, il faut bien qu'il choisisse, et je choisirai moi-même.

« Je suis l'auteur de la création et de la dis-

solution de l'univers (1). Il n'y a aucune chose plus grande que moi, Ardjouna, et toutes dépendent de moi, comme les perles du cordon qui les retient. Je suis la vapeur dans l'eau, la lumière dans le soleil et dans la lune, l'invocation dans les Védas', le son dans l'air, l'énergie masculine dans l'homme, le doux parfum dans la terre, l'éclat dans la flamme, la vie dans les animaux, le zèle dans le zélé, la semence éternelle de toute la nature; je suis la sagesse du sage, la puissance du puissant, la gloire de celui qui a de la gloire... Dans les êtres animés, je suis l'amour chaste (2)...

« Je suis le père (3) de ce monde, et j'en suis la mère, le grand'père et le tuteur; je suis la doctrine secrète, l'expiation, le saint monosyllabe, les trois livres des Védas; je suis le guide, le nourricier, le maître, le témoin, le domicile, l'asile, l'ami;... je suis la source de la chaleur, et celle de la pluie; j'ai dans ma main l'ambroisie et la mort; je suis l'être et le néant. »

« Je (4) suis le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. Parmi les dieux je suis

(1) J'ai revu et corrigé la traduction française de Parraud sur la traduction latine de Guillaume Schlegel, page 153.

(2) D'après Wilkins et M. Chezy (*ibid.*), contre Schlegel.

(3) Page 159.

(4) Page 162.

Vischnou, et le soleil parmi les astres... Parmi les livres sacrés, je suis le livre des cantiques... Dans le corps je suis l'ame, et dans l'ame l'intelligence... Je suis Mérou parmi les montagnes ; parmi les prêtres je suis leur chef; parmi les guerriers je suis Skanda, et parmi les mers l'Océan... Je suis le monosyllabe parmi les mots; parmi les adorations, je suis l'adoration silencieuse; et parmi les choses immobiles, la montagne Himalaya. De tous les arbres, je suis le figuier sacré..; Kapila parmi les sages... (suit une énumération qu'il suffit d'indiquer, parmi les chevaux..; parmi les éléphans..; parmi les rochers..; parmi les serpens..; parmi les poissons..; parmi les oiseaux..); et parmi les rivières, je suis le Gange...; de toutes les sciences, je suis celle qui enseigne à régler l'esprit, et dans l'orateur je suis l'éloquence. Parmi les lettres, je suis A, et parmi les mots composés je suis le lien. Je suis le temps éternel; je suis le conservateur dont la face est tournée de tous côtés; je suis la mort qui engloutit tout, je suis le germe de ceux qui ne sont point encore. Parmi les choses féminines, je suis la fortune, la renommée, l'éloquence, la mémoire, la prudence, la vaillance, la patience; parmi les hymnes, je suis le grand hymne, et parmi les mesures har-

monieuses je suis la première (1). Parmi les mois, je suis le Dorcadocephalion, et parmi les saisons, le printemps; parmi les divertissemens, je suis le jeu; parmi les choses illustres, je suis la gloire, je suis la victoire, je suis l'industrie, je suis la force. Dans la race des Vrischnidas, je suis Vasudeva, et parmi les Pandous, le brave Ardjouna (son propre interlocuteur); parmi les anachorètes, Vyasa, et parmi les poètes Usanasa. Dans les conducteurs, je suis la baguette; dans les ambitieux, la prudence; dans le secret, le silence; dans les savans, la science. Quelle que soit la nature d'une chose, je la suis, et il n'y a rien d'animé ou d'inanimé qui soit sans moi. Mes divines vertus sont inépuisables, et ce que je viens de te dire n'est que pour t'en donner une idée. Il n'y a rien de beau, d'heureux et de bon qui ne soit une partie de ma gloire. Enfin (2) qu'est-il besoin, ô Ardjouna, d'accumuler tant de preuves de ma puissance? un seul atome émané de moi a produit l'univers, et je suis encore moi tout entier. »

(1) Texte obscur.

(2) Cette dernière phrase est de M. Chezy (*ibid.*); Parraud, d'après Wilkins : « J'ai fait cet univers avec une portion de moi-même, et il existe encore. » Schlegel : *Stabilito ego hoc universo singula mei portione requievi.*

« Je ne puis être vu tel que tu viens de me voir par le secours des Védas, par les mortifications, par les sacrifices, par les aumônes (1). »

« Mets ta confiance en moi seul; sois humble d'esprit, et renonce au fruit des actions. La science est supérieure à la pratique, et la contemplation est supérieure à la science (2). »

« ... Celui-là d'entre mes serviteurs est surtout chéri de moi, dont le cœur est l'ami de toute la nature;... que les hommes ne craignent point, et qui ne craint point les hommes. J'aime encore celui qui est sans espérance, et qui a renoncé à toute entreprise humaine. Celui-là est également digne de mon amour, qui ne se réjouit et ne s'afflige de rien, qui ne désire aucune chose, qui est content de tout, qui, parce qu'il est mon serviteur, s'inquiète peu et de la bonne et de la mauvaise fortune. Enfin celui-là est mon serviteur bien-aimé, qui est le même envers son ennemi et envers son ami, dans la gloire et dans l'opprobre, dans le chaud et dans le froid, dans la peine et dans le plaisir, qui est insouciant de tous les événemens de la vie, pour qui la louange et le blâme sont indifférens, qui parle peu, qui se complaît dans tout

(1) Page 169.

(2) Page 170.

ce qui arrive, qui n'a point de maison à lui, et qui me sert d'un amour inébranlable. »

Tel est le Bhagavad-Gita, monument du plus haut prix, et qui renferme tout le mysticisme indien. Mais non, Messieurs, il ne le renferme pas tout entier, car il n'en renferme pas toutes les extravagances. Vous ne les connaissez pas toutes encore. Il est une conséquence du mysticisme dont ne parle pas le Bhagavad-Gita, et à laquelle pourtant est incontestablement arrivé le Sankhya de Patandjali, je veux parler des pouvoirs supérieurs qui remplissent le troisième livre du Pravatchana. La dévotion ou Ioguisme consiste, nous l'avons vu, à préférer la contemplation à la science, l'inaction à l'action, la foi aux œuvres, à se fier dans la prédestination, à ne chercher dans toutes choses que Dieu, et en même temps à voir Dieu en toutes choses, dans les moindres comme dans les plus grandes, dans la matière comme dans l'esprit, enfin à tendre à l'union la plus intime avec Dieu par l'extase. Maintenant, la récompense de cette science nouvelle que donne la contemplation extatique, c'est l'exemption de toutes les conditions ordinaires de l'existence, c'est l'élévation de l'humanité à un degré plus haut dans l'échelle des êtres, c'est une puissance supérieure. « Cette puissance, dit Cole-

brooke, auquel je reviens ici, consiste à pouvoir prendre toutes les formes, une forme si petite, si subtile, qu'on puisse traverser tous les autres corps ; ou à pouvoir prendre une taille gigantesque, à s'élever jusqu'au disque du soleil, à toucher la lune du bout du doigt, à plonger et à voir dans l'intérieur de la terre et dans l'intérieur de l'eau. La puissance consiste à changer le cours de la nature, et à agir sur les choses inanimées comme sur les choses animées. » En un mot, c'est la magie. La magie est sans doute un produit naturel de l'imagination indienne, et elle se retrouve dans beaucoup d'autres sectes religieuses et philosophiques de l'Inde ; mais elle domine dans le Sankhya de Patandjali, elle est propre à l'Ioguisme ; et c'est pourquoi, dans tous les drames, dans tous les contes populaires où se trouvent des sorciers, tous les sorciers sont des Ioguistes.

Tel a été le mysticisme hindou. Il clot tous les systèmes de l'Inde, il ferme le cercle de ce grand mouvement philosophique, dont les différens degrés sont occupés par les différens points de vue de l'intelligence humaine. Je me suis arrêté quelque temps à la philosophie indienne, parce qu'elle vous était, je crois, inconnue, et parce qu'il était de la plus haute importance de

bien reconnaître quels ont été, à leur première apparition sur la scène de la philosophie, les quatre systèmes dont nous devons étudier en détail le dernier et le plus riche développement.

Errata de la dernière leçon.

Pag. 181, lig. 5, *au lieu de* comme je vous l'ai dit tant de fois; *lisez*, je ne me lasse point de le répéter.

Pag. 198, lig. 24, *au lieu de* équivaut la cause; *lisez*, équivaut à la cause.

Pag. 199, lig. 18, *au lieu de* tombe sous quelques uns de nos moyens de connaître; *lisez*, tombe sous quelqu'un de nos moyens de connaître.

SEPTIÈME LEÇON.

Philosophie en Grèce. — Commencemens de sensualisme et d'idéalisme dans l'école ionienne et dans l'école pythagoricienne, dans l'école d'Élée et dans l'école Atomistique. — Commencemens de scepticisme dans les Sophistes. — Renouvellement et constitution de la philosophie grecque. Socrate. — Cynisme, Cyrénaisme, Mégarisme. — Idéalisme de Platon. — Sensualisme d'Aristote.

Messieurs,

Je vous ai montré le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme dans l'Inde, à leur première apparition dans l'histoire. Je me propose aujourd'hui de vous les montrer à leur seconde apparition, c'est-à-dire en Grèce. Ici, Messieurs, nous avons un grand avantage; la Grèce a une chronologie certaine, et les systèmes philosophiques s'y succèdent dans un ordre tout aussi rigoureusement déterminé que les autres phénomènes de la civilisation grecque. Si donc, faute de dates positives, j'ai dû attacher moins d'importance à l'ordre un peu hypothétique dans lequel je vous ai présenté

les différens systèmes hindous, qu'à ces systèmes eux-mêmes; ici, au contraire, j'appellerai surtout votre attention sur l'ordre des systèmes, parce que cet ordre est parfaitement fixé, et parce qu'il renferme et peut nous révéler le secret de la formation relative de ces systèmes, c'est-à-dire le secret même du développement de l'esprit humain dans la philosophie.

Aussi haut que vous remontez dans l'histoire de la Grèce, sans vous enfoncer dans des origines hypothétiques, vous trouvez, autochtone ou venue d'ailleurs à telle ou à telle époque, une population une sans doute, mais composée de tribus différentes; vous y trouvez une même langue, une dans ses racines et dans ses formes générales, mais riche de plusieurs dialectes importans; enfin vous y trouvez une même religion qui présente de grands caractères communs, mais qui se divise dans une foule de cultes locaux qui s'ignorent presque les uns les autres, et qui n'ont point en Grèce de centre et d'organisation générale. Ces cultes ont des ministres qu'une haute vénération environne; mais ces ministres ne forment pas un corps, un sacerdoce compacte. Ces cultes, ces ministres se fondent sur des traditions sacrées;

mais ces traditions ne sont point déposées dans un livre, dans un livre révélé, qui soit là, toujours et partout, pour rappeler l'autorité des dogmes consacrés à quiconque serait tenté de s'en écarter. Il n'y a point eu de Védas en Grèce, et cette circonstance, qui n'en est pas une et qui tient au caractère général et à toute la destinée de la civilisation grecque, a été une des raisons les plus puissantes de la rapidité du développement de l'esprit de recherche indépendante. Aussi l'époque qui, dans la Grèce, représenterait à peu près le règne des Védas dans l'Inde, est très courte; on l'aperçoit à peine dans l'histoire, et elle fait place très promptement à une seconde époque qui, par ses rapports de ressemblance et de différence avec la première, c'est-à-dire la domination de la pure religion, pourrait s'appeler l'époque théologique, et représente en Grèce l'école Mimansa dans l'Inde. A la tête de cette époque est Orphée (1), *le théologien*. Orphée, Messieurs, est le fondateur des mystères. Si un voile épais nous dérobe encore le fond des mystères, du moins savons-nous très bien deux choses qui sont tout dans la question qui nous intéresse. 1° La base des mystères devait être la religion ordinaire; car

(1) Ὁ θεόλογος.

les mystères ont été institués par des prêtres, et ils avaient lieu d'abord dans l'intérieur des temples. 2° En même temps il est impossible que dans les mystères on ne fît que répéter la légende; car il implique qu'on fasse une espèce de société secrète, avec des conditions sévères d'admission, pour y dire précisément les mêmes choses qui se diraient chaque jour publiquement. Il faut donc que les mystères aient renfermé quelque chose de plus, ou une exposition plus régulière, ou déja même une explication quelconque, physique ou morale, de la tradition et des mythes populaires. Les mystères ouvrent en Grèce l'époque de la théologie, et celle-ci insensiblement prépare et amène celle de la philosophie. Or, il est à remarquer que c'est précisément alors que commence à s'éclaircir et à se fixer la chronologie grecque; et nous savons, Messieurs, avec une parfaite exactitude la date précise de la naissance de la philosophie en Grèce. Elle est née six cents ans avant notre ère, quelques années de plus ou de moins; et elle s'est prolongée six cents ans après notre ère. Elle a donc eu douze siècles d'existence, douze siècles de développement régulier, pendant lesquels elle a produit avec une fécondité admirable une infinité de systèmes

différens dont les rapports chronologiques parfaitement déterminés, nous permettent d'embrasser et de suivre ce vaste mouvement dans ses commencemens, son progrès et sa fin.

Un caractère commun domine les commencemens de la philosophie grecque; et remarquez bien ce caractère, parce qu'il vous révèle celui de toute philosophie naissante. Les systèmes philosophiques qui remplissent les deux premiers siècles de la philosophie grecque, depuis six cents ans jusqu'à quatre cents ans avant l'ère chrétienne, ont tous cela de commun, qu'en général ils se rapportent plus au monde et à la nature qu'à l'homme et à la société. La pensée, dans le premier essai de ses forces, au lieu de se replier sur elle-même, est entraînée au dehors; le premier objet qui la sollicite est ce monde qui l'environne, et dont elle ne sait pas encore se bien distinguer. La philosophie grecque, à son début, a été une philosophie de la nature. Or, dans ces étroites limites, il y a encore deux points de vue possibles; il y a deux manières de considérer ce seul et unique objet. Quand on considère la nature, on peut être frappé de deux choses, ou des phénomènes en eux-mêmes, ou de leurs rapports. Or les phénomènes eux-mêmes tombent sous les sens; ils

sont visibles, tangibles, etc.; nous ne les connaissons qu'à la condition de les avoir vus, touchés, sentis. Mais les rapports des phénomènes sensibles, vous ne les touchez pas, vous ne les voyez pas, vous ne les sentez pas; vous les concevez. Que la philosophie de la nature s'applique surtout à l'étude des phénomènes, et la voilà sur la route du sensualisme et de la pure physique. Au contraire, qu'elle néglige les termes et s'arrête à leurs rapports, la voilà sur la route de l'abstraction mathématique et de l'idéalisme. De là, avec le temps, deux écoles, qui toutes deux seront des écoles de philosophie naturelle, mais dont l'une sera particulièrement une école de sensualisme et de physiciens, et l'autre une école d'idéalisme et de géomètres; je veux parler de l'école ionienne et de l'école pythagoricienne.

Je ne veux pas nier, Messieurs, que Thalès (1), le fondateur de l'école ionienne, n'ait eu quelques connaissances mathématiques et astronomiques (2); mais sa principale étude a été la physique. Le phénomène avec lequel il expliquait tous les autres, était l'eau; et on dispute encore pour savoir s'il admettait l'intervention

(1) De Milet, floriss. vers 600 avant J.-C.

(2) Hérodote, I. 74; Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, 1.

d'un principe supérieur qui de l'eau eût tiré toutes choses (1). Mais s'il y a un peu de mathématiques, d'astronomie et de théisme dans Thalès, il y en a beaucoup moins dans Anaximandre (2), et il n'y en a plus du tout dans Anaximène et dans Héraclite. Il semble bien qu'Anaximandre ne sortait point de la nature, et que c'est elle seulement qui, prise dans sa totalité infinie, lui paraissait Dieu (3). Thalès l'avait constituée tout entière avec le principe de l'eau; Anaximène (4), ainsi que plus tard Diogène d'Apollonie, employa l'air, principe un peu plus raffiné; et le dernier représentant de l'école ionienne, Héraclite (5) prit un principe plus subtil encore, mais toujours matériel, le feu. Or, le feu anime et détruit toutes choses; il est essentiellement le mouvement; le mouvement, c'est la variété; d'où la théorie que tout change, passe, se métamorphose sans cesse (6), et que

(1) Aristote n'en dit rien, *Metaph.*, I, 3. Cicéron seul attribue à Thalès ce qu'il ne faut peut-être attribuer qu'à Anaxagore, *De nat. Deor.*, I. 10. *Q. Ac.* II, 37.

(2) De Milet, élève de Thalès, encore un peu astronome, Diogène, II, 2; Cicéron, *de Divinat.*, I, 50.

(3) Τὸ ἄπειρον τὸ θεῖον, Arist., *Phys.*, III, 4.

(4) Aussi de Milet, élève d'Anaximandre, floriss. vers 557 avant J.-C.

(5) D'Ephèse, environ 500 ans avant J.-C.

(6) Ῥοή, Platon, *Cratyle*.

le caractère commun de tous les phénomènes du monde est une contradiction perpétuelle (1), une guerre, mais une guerre constituée; car la variété et la contradiction ont aussi leurs lois qui sont les lois mêmes de ce monde, lois fatales et irrésistibles (2).

Dans l'école ionienne, l'ame de l'homme joue un assez faible rôle; vous pensez bien qu'elle n'est pas spirituelle dans un système où le principe premier n'est pas spirituel lui-même; elle est tantôt une modification de l'air, tantôt une modification du feu : c'est le matérialisme à son enfance. Le fatalisme est évident dans Héraclite, et toute l'école est tellement occupée du monde qu'elle ne s'élève pas au delà : c'est le seul Dieu de l'école ionienne.

Elle se prolonge et se développe dans une autre école qui en est en quelque sorte l'appendice nécessaire, l'école de Leucippe et de Démocrite. Ici ce sont les atomes qui produisent le monde, atomes dont le mouvement est un attribut essentiel, de telle sorte que par eux-mêmes, ils entrent en action, et forment tous les corps et le monde, en se combinant entre eux, suivant certaines lois qui leur sont inhérentes (3). Vous

(1) Ἐναντιότης. — (2) Εἱμαρμένη.

(3) Ἀνάγκη, Arist. *De generat. et corrupt.*, I, 7. *Physic.* IV, 3.

voyez que c'est un système tout aussi fataliste et encore plus positivement matérialiste que celui d'Héraclite. L'ame est une collection d'atomes ronds et ignés, d'où résultent le mouvement et la pensée (1). Voici maintenant la théorie de la connaissance humaine, suivant ce système. Les corps composés d'atomes sont continuellement en mouvement, et par conséquent en perpétuelle émission de quelques uns de leurs atomes. Ces émanations des corps extérieurs en sont des images, εἴδωλα : c'est pour la première fois, je crois, que ce mot paraît dans la langue de la philosophie, où il doit jouer un si grand rôle. Ces images, en contact avec les organes, produisent la sensation, αἴσθησις; et cette sensation produit la pensée, νόησις. De là, comme vous pensez bien, une morale dont la seule règle est la prudence, et l'unique but le bien-être par l'égalité d'humeur, εὖ ἐστώ (2). De Dieu, pas un mot; pour l'école ionienne, dans son second développement comme dans son premier, il n'y a pas d'autre dieu que le monde; le panthéisme est propre à cette école. Qu'est-ce en effet, Messieurs, que le panthéisme? la conception du tout, τὸ πᾶν, c'est-à-dire du monde,

(1) Arist., *De anim.*, I. 2.

(2) Cicer. *de Finib.*, V, 8, 29.

comme unique objet de la pensée, comme l'unique existence, comme se suffisant à lui-même et s'expliquant par lui-même, c'est-à-dire comme Dieu. Toute philosophie naissante est une philosophie de la nature, et incline au panthéisme; mais le sensualisme ionien y tombait nécessairement. Il ne considère que le monde, ne lui cherche qu'un principe matériel, en tire l'intelligence de l'homme, fait de l'ame un air ou un atome igné, et nie ou néglige tout le reste; il aboutit au panthéisme, c'est-à-dire à l'athéisme.

Nous allons voir, Messieurs, un tout autre ensemble d'idées sortir d'un point de départ contraire. A peu près contemporain de Thalès et d'Anaximandre, Pythagore (1), au lieu de s'arrêter aux phénomènes en eux-mêmes, ne considère que leur rapport : ce rapport est abstrait; ce rapport n'est perceptible que par la pensée; de là une tendance contraire à la tendance ionienne, de là une tout autre école. Le caractère éminent de l'école italique, c'est d'être mathématique et astronomique, et en même temps idéaliste; car les mathématiques sont fondées sur l'abstraction, et il y a une alliance intime entre les mathématiques et l'idéalisme.

(1) Né à Samos, mais s'établit à Crotone, en Italie.

Aussi la liste des pythagoriciens est précisément celle des grands mathématiciens et des grands astronomes en Grèce : d'abord Archytas et Philolaüs, plus tard Hipparque et Ptolémée. L'école pythagoricienne est tellement mathématique, qu'on l'a souvent désignée par le seul nom d'école mathématique. Elle s'occupait particulièrement d'arithmétique, de géométrie, d'astronomie et de musique, toutes études qui élèvent l'esprit au-dessus de la sphère des objets sensibles. De là l'idéalisme mathématique qui constitue toutes les parties du système pythagoricien.

La physique ionienne regardait les rapports des phénomènes comme de simples modifications de ces phénomènes, elle fondait l'abstrait sur le concret ; au contraire, la physique italienne néglige les phénomènes eux-mêmes pour leurs rapports, qu'elle formule en un rapport numérique sur lequel elle fonde les phénomènes eux-mêmes, fondant ainsi le concret sur l'abstrait. Les phénomènes de la nature ne sont pour elle que des imitations des nombres (1). Ces nombres sont des principes actifs, des causes (2). Les dix

(1) Μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν, Aristot., *Métaphys.*, I, 3, 5, 6, XII, 6, 8.

(2) Αἰτίαι, Arist., *ibid.*, I, 3.

nombres fondamentaux contiennent tout le système du monde : de là le système astronomique décadaire; et comme le nombre dix a sa racine dans l'unité, ces dix grands corps tournent autour d'un centre qui représente l'unité. Le centre du système du monde, selon l'apparence, les sens et l'école d'Ionie, est la terre; le centre du système du monde, selon la raison, l'abstraction et l'école italienne, c'est le soleil. Or, comme le soleil représente l'unité, et que l'unité, quoique principe actif, est immobile, le soleil est immobile. Les lois du mouvement des dix grands corps autour du soleil constituent la musique des sphères; le monde entier est un tout, arrangé harmonieusement, κόσμος, et il a depuis gardé ce beau nom. Voilà donc une physique toute mathématique (1). La psychologie pythagoricienne a le même caractère. Qu'est-ce que l'ame, selon les Pythagoriciens? un nombre, un nombre qui se meut lui-même (2). Or, l'ame, en tant que nombre, a pour racine l'unité, c'est-à-dire Dieu; Dieu, en tant qu'unité, est la perfection; et l'im-

(1) Voyez pour tout ceci l'excellente dissertation de Boeck, *de verâ indole astronomiæ Philolaicæ*, Heidelb., 1810; et son écrit intitulé *Philolaos*. Berlin, 1819.

(2) Arist., *de anim.*, I. 2, ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν, κινοῦν δὲ ἑαυτόν.

perfection consiste à s'écarter de l'unité : le perfectionnement consiste donc à aller sans cesse de l'imperfection au type de la perfection, c'est-à-dire de la variété à l'unité. Le bien est donc l'unité, le mal est la diversité ; le retour au bien c'est le retour à l'unité (1) ; et par conséquent la loi, la règle de toute morale, c'est la ressemblance de l'homme à Dieu (2), c'est-à-dire le retour du nombre à sa racine, à l'unité, et la vertu est une harmonie (3). De là la politique pythagoricienne. Elle est fondée sur un rapport, celui d'égalité, qui donne comme principe social la loi du talion ; et la justice est un nombre carré (4). C'est, si vous voulez, la gloire de cette école d'avoir introduit la morale dans la politique, mais c'est son tort d'avoir voulu réduire la politique à la morale, et d'avoir fait par là de la cité une espèce de couvent. La réputation de leur politique, car ici tout monument positif nous manque, est d'avoir penché fortement vers l'aristocratie. Cette aristocratie était

(1) Ἀνόδος.

(2) Ὁμολογία πρὸς τὸ θεῖον.

(3) Aristot., *Mor. Nicom.*, I, 6. Diog., VIII, 33, τὴν δὲ ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι.

(4) Arist., *Mor. Nicom.*, I, 1. Τὸ ἀντιπεπόνθος. — Ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.

toute morale, je le crois, mais enfin c'était une aristocratie, et d'autant plus redoutable qu'elle pesait sur les créatures humaines de tout le poids de l'idée sacrée de la vertu.

Il est clair, Messieurs, que voilà une école idéaliste constituée. Mais vous n'êtes pas arrivés au dernier développement de cette école; on n'y arrive qu'avec l'école d'Élée. Ce que l'école atomistique est à l'école ionienne, l'école d'Élée l'est à l'école pythagoricienne; elle en est la conséquence extrême. Pythagore avait signalé l'harmonie qui règne dans le monde et y manifeste l'unité de son éternel principe. Xénophane, frappé de cette idée de l'harmonie du monde, commence déja à tenir plus de compte de l'unité que de la variété, comme élément de la composition des choses, et il tient assez mal la balance entre l'unité qu'avaient signalée les pythagoriciens, et la variété que Pythagore n'avait pas niée, et qu'Héraclite et les Ioniens avaient seule considérée. Bientôt Parménide qui succéde à Xénophane, se préoccupe tellement, à l'exemple de son maître, de l'idée de l'unité, que sans nier peut-être l'idée de la variété, il la néglige entièrement. Zénon va plus loin; il ne néglige pas l'idée de la variété, il la nie, par conséquent il nie l'idée du mouvement, par conséquent

l'existence du monde (1); et alors vous avez en face l'une de l'autre deux écoles qui, toutes deux placées sur la base exclusive, l'une du témoignage des sens, l'autre de l'abstraction rationnelle, ne reconnaissant que l'unité sans variété ou la variété sans unité, aboutissent à la négation de la matière et du monde, ou à celle de la pensée libre et de Dieu, à un panthéisme insuffisant et à un théisme chimérique, et se livrent les mêmes combats que nous avons vus dans l'Inde s'engager entre l'école Védanta et l'école du Sankhya de Kapila.

Même lutte, Messieurs, même résultat. L'école d'Élée, avec sa subtile dialectique, confond aisément l'empirisme ionien, et le pousse à la contradiction et à l'absurde, en lui prouvant, que soit dans le monde extérieur soit dans la conscience, la variété n'est possible et n'est concevable qu'à la condition de l'unité. Et en même temps le bon sens de l'empirisme ionien fait aisément justice de l'unité éléatique qui, existant seule, sans aucun dualisme, et par conséquent sans pensée, car toute pensée suppose au moins la dualité du sujet et de l'objet, exclut

(1) Pour toute l'école d'Élée, voyez dans les *Nouveaux Fragmens* pour servir à l'histoire de la philosophie ancienne les deux morceaux sur Xénophane et Zénon d'Élée. Paris, 1828.

toute pensée, toute conception, même d'elle, et se réduit à une existence absolue semblable au néant de l'existence. De là, Messieurs, un grand décri des deux écoles. Quelques esprits supérieurs dans les deux partis, comme Empédocle et Anaxagore, arrivant au milieu de cette lutte, essaient en vain de la terminer en empruntant quelque chose à l'un et à l'autre système. L'Ionien Anaxagore (1) ajoute à la physique ionienne l'idée pythagoricienne d'un esprit indépendant du monde, qui tire de sa propre essence le principe de son activité spontanée (2), et qui, dans son rapport avec le monde, y est la cause première du mouvement (3). Empédocle (4), au contraire, issu de l'école pythagoricienne, y ajoute quelques élémens ioniens, et le goût des recherches physiques. Il conserve les deux mondes de Parménide, le monde intelligible et le monde sensible (5). Mais pour la théorie de l'ame il se rapproche des Ioniens ; pour lui l'ame est un composé d'élémens (6), tandis que, dans l'école

(1) De Clazomène, maître et ami de Périclès, vers 456.

(2) Νοῦς ἀυτόκρατης.

(3) Ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Arist., *Metaphys.*, I, 3. (éd. Brandis, p. 14.) *Phys.*, I. 4. VIII, I. *De anim.*, I. I. Diog., II, 6.

(4) D'Agrigente, vers 460.

(5) Κόσμος αἰσθητός, κόσμος νοητός. *Fragm.*, édit. Am. Peyron, p. 27.

(6) Arist., *de anim.*, I. 2.

pythagoricienne, c'était un nombre. Enfin, comme Héraclite, il considère le feu comme le principal agent de la nature (1).

Mais au lieu de tenter ces combinaisons laborieuses, il était plus naturel de conclure de cette lutte, qui dura près d'un siècle, qu'il n'y a rien de certain dans l'un et l'autre système, et qu'en général il ne peut y avoir rien de certain. Si la sensibilité est la mesure de toutes choses, comme on le dit dans l'école ionienne, il s'ensuit que rien n'est certain, attendu que pour les sens tout est variable, tout est dans une métamorphose perpétuelle, et que, selon les circonstances ou l'état de la sensibilité, ce qui paraissait vrai hier paraît faux aujourd'hui, au même titre et avec la même autorité. Et si, selon l'école d'Élée, on admet l'unité seule sans aucune variété, il est clair que tout est dans tout, que tout se ressemble, et qu'on peut dire de la même chose qu'elle est vraie et fausse tout ensemble : et de même pour le bien et le mal, et pour toutes choses. Vous voyez que je veux parler des sophistes; en effet c'était un scepticisme frivole, mais un scepticisme universel qui faisait le fond de leur enseignement. Et il est à remarquer que les sophistes venaient également de toutes

(1) Arist., *Metaph.*, I. 4. (éd. Brandis, p. 14.)

les écoles. Gorgias était de Léontium en Sicile, et disciple d'Empédocle le pythagoricien; Prodicus de Céos et Euthydème de Chio avaient aussi étudié dans la grande Grèce; Protagoras d'Abdère était un disciple de Démocrite, et Diagoras de Mélos avait été, dit-on, son affranchi. Le résultat de ce mouvement sceptique (1) fut d'exciter le goût de l'instruction, d'éveiller le sentiment de la critique, de prémunir contre les folies de l'un et l'autre dogmatisme, et de rendre nécessaires des recherches nouvelles, mieux dirigées et plus approfondies.

Mais tout cela n'est, Messieurs, que l'enfance de la philosophie en Grèce; ce sont des préludes heureux et hardis, mais ce ne sont que des préludes. Ils honorent le génie grec, mais ils trahissent son inexpérience. Ils pouvaient suffire à de petites colonies; mais quand l'invasion médique eut fait refluer les colonies sur le continent grec, quand les sophistes, se répandant sur toute sa surface, eurent porté partout la connaissance des systèmes ioniens et italiques, et quand en les faisant connaître ils les eurent attaqués et décriés, alors il se forma, quatre siècles avant l'ère chrétienne, au sein de la

(1) Pour les sophistes, voyez les Dialogues de Platon, Aristote, *De Sophistic. Elench.*, et Sextus, *Pyrrhon. Hyp.*

Grèce proprement dite, dans Athènes qui en était alors comme la capitale, un nouvel esprit philosophique qui, s'appuyant d'abord sur les systèmes antérieurs, les surpassa bientôt, et commença un nouveau mouvement, tout autrement ferme et régulier que le précédent, et qui est la philosophie grecque par excellence.

La philosophie grecque avait été d'abord une philosophie de la nature; arrivée à sa maturité, elle change de caractère et de direction, et elle devient, c'est ici un progrès sur lequel j'appelle votre attention, une philosophie morale, sociale, humaine. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a que l'homme pour objet; loin de là, elle tend, comme elle le doit toujours, à la connaissance du système universel des choses, mais elle y tend en partant d'un point fixe, la connaissance de la nature humaine. C'est Socrate qui ouvre cette nouvelle ère, et qui en représente le caractère en sa personne; j'ajoute qu'il ne représente que ce caractère général. Socrate, comme on l'a dit, a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, en ce sens qu'il l'a détournée des hypothèses physiques et astronomiques, matérialistes et idéalistes de l'école ionienne et de l'école italienne, et qu'il l'a ramenée à l'étude de la pensée hu-

maine, non pas comme borne, mais comme point de départ de toute saine philosophie. Le γνῶθι σεαυτόν, qui n'avait été jusque là qu'un sage précepte, devint une méthode philosophique. C'est assez pour la gloire de Socrate, d'avoir mis dans le monde une méthode, et d'en avoir fait quelques applications heureuses à la morale et à la théodicée.

Voilà donc, en termes modernes, la psychologie posée comme la base de toute ontologie légitime. Il semble au premier coup d'œil, qu'une direction si sage va préserver l'esprit humain des illusions des systèmes exclusifs, et qu'au moins faudra-t-il attendre quelque temps pour retrouver des folies idéalistes ou sensualistes. Pas du tout, Messieurs; sous les yeux mêmes de Socrate, s'élèvent deux systèmes qui se vantent de venir de lui et qui en viennent en effet, et qui déja tombent l'un dans un rigorisme outré, l'autre dans un relâchement excessif. Je veux parler de la philosophie morale d'Antisthène (1) ou du Cynisme, et de celle d'Aristippe ou du Cyrénaisme. Enfin, comme en dérision de la sagesse socratique. Euclide (2) de Mégare emprunte à la dialectique de Socrate,

(1) Tous deux flor., vers 380.

(2) Flor., vers 400.

mêlée aux traditions Éléatiques, le fondement d'une école éristique qui dégénère bientôt en une école de scepticisme.

Mais laissons là ce début insignifiant de la philosophie socratique. C'est dans Platon et dans Aristote qu'il en faut rechercher le grand et vrai développement. Quel caractère a-t-elle donc pris entre les mains de ces deux grands hommes? à quel résultat ont abouti les recherches savamment dirigées des deux plus beaux génies du plus grand siècle de la philosophie grecque? Encore au sensualisme et à l'idéalisme.

Je commence par protester, Messieurs, contre le caractère exclusif en sens contraire que les amis et les ennemis de Platon et d'Aristote ont imputé à leur philosophie, pour l'élever ou pour la rabaisser. Platon et Aristote diffèrent sans doute, mais pas autant qu'on l'a prétendu. Ces deux excellens génies, aussi sages et aussi rigoureux l'un que l'autre, quoiqu'avec un caractère diffèrent, ont su élever les deux grands systèmes de la philosophie dogmatique à leur plus haute puissance, et en même temps les retenir dans les limites de la sobriété et de la tempérance socratique. Platon ni Aristote ne sont point tombés dans les extravagances de l'idéalisme et du sensualisme; mais il faut con-

venir qu'ils pourraient y conduire ceux qui s'engageraient sur leurs traces, avec un sens moins droit et moins ferme. Jugez-en, Messieurs.

Platon (1) est un élève de Socrate; il est pénétré de sa méthode; par conséquent il débute par la psycologie. En appliquant la réflexion à la conscience, il y rencontre des phénomènes très divers, dont les uns ne sont là qu'à la condition de certains autres, lesquels sont comme le fond immuable de toute connaissance; savoir, ces notions d'unité, de substance, de temps, d'espace, etc., que je vous ai déja tant de fois énumérées, et qui ont pour caractère la nécessité et la généralité. Platon ne nie pas les notions particulières, variables et mobiles qui entrent dans la connaissance humaine et lui servent de matière accidentelle, mais il en distingue les notions générales sans lesquelles il n'y a pas de connaissance; il les abstrait des autres et s'y attache, comme à la base même de la pensée, et par conséquent comme à l'élément qu'il importe de bien reconnaître, comme au véritable objet des méditations du philosophe. De plus, toute saine dialectique se fonde sur la définition. Or, la définition de l'objet le plus particulier ne peut avoir lieu qu'à une condi-

(1) Né 430 ans avant J.-C.

tion, savoir la supposition d'une idée générale, à laquelle vous rapportiez l'objet à définir et qui lui donne son nom de genre. *Omnis definitio fit per genus et differentiam.* Ainsi vous ne pensez qu'à l'aide de notions générales ; vous ne démontrez, vous ne définissez qu'à l'aide de notions générales : les notions gérales sont les principes de vos jugemens et de vos définitions. Or, ces notions ne sont point explicables par les notions particulières, puisque celles-ci seraient inconcevables sans elles. Elles ne viennent donc pas des sens, qui sont la source du particulier et du variable ; elles appartiennent à l'esprit lui-même, à la raison, dont elles sont les objets propres, εἴδη. Mais en même temps que la raison les conçoit, elle reconnaît qu'elle ne les constitue pas; elle reconnaît, par exemple, qu'elle ne constitue pas le bien et le beau, dont elle a la notion, εἶδος. Elle ne peut même rien changer à la notion qu'elle en a ; elle peut l'analyser, mais non la détruire, ni la faire. Voilà donc les notions générales qui, d'un côté, sont dans la raison humaine comme objets, et qui, de l'autre, considérées en elles-mêmes, sont essentiellement indépendantes de la raison même qui les conçoit. Prises sous le point de vue de leur indépendance, les notions générales, εἴδη,

s'appellent εἴδη ἄυτα καθ' ἄυτα (1), c'est-à-dire idées en elles-mêmes. Et il ne faut pas croire, comme on l'a dit, qu'alors Platon leur donne une existence substantielle; quand elles ne sont pas des objets de pure conception pour la raison humaine, elles sont les attributs de la raison divine : c'est là qu'elles existent substantiellement, et non pas dans la raison humaine, où elles apparaissent mêlées à la pluralité des notions sensibles et particulières. Ce que la raison humaine est relativement à la raison divine, λόγος θεῖος, qui est son principe, les εἴδη, pures conceptions de la raison humaine, le sont relativement aux εἴδη ἄυτα καθ' ἄυτα, attributs fixes de la raison divine. Comme notre raison n'est qu'un reflet de la raison divine, ainsi nos notions générales ne sont que des reflets des *idées* prises en elles-mêmes; celles-ci sont les types de toutes choses, types éternels comme le Dieu qu'ils manifestent, παραδείγματα. Mais en apparaissant, soit dans la raison de l'homme comme notions générales, soit dans la nature comme lois générales, par leur mélange inévitable avec les choses ou les notions particu-

(1) Voyez dans les *Fragmens* pour servir à l'étude de la philosophie ancienne une note sur la langue de la théorie des idées, p. 160.

lières, elles ne sont plus que des copies d'elles-mêmes, ὁμοιώματα. C'est de ces copies qu'il faut partir pour s'élever à leurs modèles suprêmes et à leur substance, savoir Dieu. C'est là ce que Platon recommande sans cesse. Il y a du divin dans le monde et dans l'ame, savoir, l'élément général de toutes choses, mêlé à l'infinie variété des phénomènes particuliers et sensibles, τα πολλά, τὸ ἄπειρον. Au lieu de s'enfoncer et de se perdre dans l'étude de cette diversité insignifiante, celle, par exemple, des phénomènes physiques, il faut rechercher leurs lois générales, et de ces lois s'élever à leur éternel auteur. Au lieu de rechercher dans l'ame les rapports des idées générales entre elles et avec les notions sensibles qui y sont mêlées, il faut partir de ces idées générales pour s'élever à leurs modèles incorruptibles, εἴδη ἄυτα καθ'αὗτα, et par là à la raison divine, λόγος θεῖος. Or, on ne le peut qu'en séparant du sensible, du variable, du contingent, les idées générales, et en s'y attachant, comme à ce qui est véritablement, τὸ ὄντως ὄν, tandis que le particulier n'est qu'un phénomène, une pure apparence, μὴ ὄν. L'abstraction, voilà donc le procédé, l'instrument de toute bonne philosophie : c'est aussi le procédé qui caractérise le génie de Platon

et sa philosophie. De là, Messieurs, tout ce qu'il y de vrai et de sublime, et j'allais dire aussi ce qu'il y a d'un peu chimérique dans la philosophie platonicienne. De là son ésthétique, de là sa morale, de là sa politique, et d'abord de là son goût décidé pour les mathématiques.

Platon avait écrit, dit-on, sur la porte de son école : Nul n'entre ici qui n'est géomètre. Et vous concevez, en effet, combien l'habitude mathématique de ne considérer dans les quantités et les grandeurs que leurs propriétés essentielles, était une préparation heureuse à l'abstraction platonicienne. Lui-même était un géomètre éminent, un excellent astronome. Avec les pythagoriciens, il considérait la terre comme tournant autour du soleil, et le soleil comme le centre du monde, comme immobile. Toutes les autres parties de sa philosophie sont empreintes du même esprit et dirigées vers le même but qui est de rapporter sans cesse le particulier au général, l'apparent au réel, le monde sensible, changeant et mobile à celui des idées où se trouve la vérité éternelle. Ainsi, en esthétique, dans un bel objet, il sépare sévèrement la matière du beau qui est apparente, visible, tangible, sensible enfin, de la beauté elle-même

qui ne tombe pas sous nos sens, qui n'est pas une image, mais une idée; et c'est à cette beauté idéale, αὔτο τὸ κάλον, qu'il rapporte l'amour, l'amour véritable, celui de l'ame, abandonnant la matière même de la beauté, son phénomène externe, son objet visible au phénomène correspondant de l'amour sensible. Telle est la théorie de la beauté idéale, et de l'amour platonique (1). En morale, la loi des actions est la conformité de l'action à la raison de l'homme pourvue de l'idée du bien (2). Mais cette idée du bien à laquelle doit se rapporter notre action, se rapporte elle-même au bien absolu, à Dieu. Aussi, sur les hauteurs de la morale platonicienne, cette première maxime que donne l'analyse de la conscience : La loi de toute action est le rapport de cette action à la raison, est-elle remplacée par cette autre maxime tout autrement générale : La loi morale est le rapport de l'homme à Dieu; la vertu est l'effort de l'humanité pour atteindre à la ressemblance avec son auteur, ὁμοίωσις θέῳ (3). Comme l'esthétique de Platon est toute métaphysique et sa morale toute religieuse, ainsi sa politique est toute

(1) Voyez le *Banquet*, t. VI, et le *Phédon*, t. I de ma traduction, et les *Fragmens*, p. 171.

(2) *Républ.*, IX.

(3) Voyez le *Timée* et le *Théétète*, t. 2.

morale. Lisez le Gorgias (1), et vous verrez avec quelle sévérité il traite Thémistocle et Périclès, pour s'être occupés de la prospérité extérieure de l'état, au lieu de songer seulement à sa force morale, à la vertu des citoyens. Sa constante manière est de rattacher toute chose et toute science à son principe le plus élevé, à l'idée qui la domine.

Enfin, si vous considérez dans Platon ses vues historiques, vous trouverez qu'il est plein de vénération pour le passé. En politique, quoique libéral, il incline plus vers Sparte que vers Athènes, et il a sous les yeux la législation de Minos et de Lycurgue plutôt que celle de Solon. En philosophie, il est impitoyable envers Démocrite et Protagoras ; il combat, il est vrai, l'école d'Élée dans les conséquences absurdes qu'elle a tirées de l'école pythagoricienne, mais il professe pour celle-ci la plus haute admiration ; il l'imite, et il en reproduit plus d'une fois avec complaisance les principes et même le langage. Son système du monde est tout pythagoricien. Sa théorie des idées est presque la théorie des nombres de Pythagore : sans doute elle la surpasse infiniment ; car si les nombres sont plus intellectuels que les élémens, les

(1) T. 3.

idées le sont encore plus que les nombres; elles substituent dans l'esprit de l'homme la logique à l'arithmétique, et dans Dieu des attributs spirituels et moraux à des puissances géométriques (1); elle la surpasse, dis-je, mais elle en vient; c'est un progrès immense, mais c'est une imitation manifeste. Indépendant comme un élève de Socrate, vous verrez toujours Platon usant librement des traditions religieuses, mais vous le verrez toujours mettre avec soin sa philosophie en rapport avec ces traditions (2). Quant à la forme de ses ouvrages, ce n'est plus sans doute la poésie des pythagoriciens et des éléates; déja il écrit en prose, mais il n'écrit pas des traités didactiques; il écrit des dialogues, et sa prose est constamment pénétrée d'un souffle poétique. Le style de Platon est très simple, comme tout style du temps de Périclès; mais dans cette simplicité attique domine le sublime, tempéré par la grace. En résumé, le procédé constant de Platon est l'abstraction, et le caractère con-

(1) Voyez dans les *Fragmens* les *antécédens du Phèdre*, p. 175; et en général pour les rapports et les différences de Platon et de Pythagore, voyez tout ce morceau, et *l'examen d'un passsage pythagoricien du Ménon*.

(2) Voyez le *Phédon* et l'argument, t. 1er; le *Gorgias* et l'argument vers la fin, t. 3.

stant de cette abstraction est une tendance idéale. L'idéal, c'est un mot que Platon a mis dans le monde; et le nom est resté attaché à sa manière comme à son système. Ce système est, dans ses bases et dans ses procédés, un système idéaliste. La gloire de Platon, je le répète, est de l'avoir élevé si haut, et d'avoir su le retenir quelque temps sur la pente qui emporte tout idéalisme à l'extravagance.

La même gloire dans un autre genre n'a pas manqué à Aristote. Platon se sert de l'analyse psychologique et logique pour tirer du sein de la connaissance humaine un élément qui ne vient pas des sens. Cet élément trouvé, il s'en sert comme d'un point de départ et d'un point d'appui pour s'élancer au delà du monde visible : les idées générales dans l'esprit, *τὰ εἴδη*, le conduisent aux idées absolues, *τὰ εἴδη αὔτα καθ'αὔτα*, et celles-ci à Dieu, leur sujet. Au contraire, Aristote, tout en reconnaissant avec Platon qu'il y a dans l'esprit des idées qu'on ne peut expliquer par l'expérience sensible, au lieu de partir de ces idées pour s'élever par l'abstraction à leur source invisible, s'attache à les suivre dans la réalité et dans ce monde. Là est toute la différence entre Platon et Aristote. Elle est faible au point de départ; mais le point de départ

passé, elle leur ouvre une carrière toute différente. L'un semble aspirer à sortir du monde, l'autre s'y enfonce ; il le reconnaît comme l'œuvre d'un dieu et plein de ce dieu, mais par cela même, il s'y renferme, et l'étudie sous toutes ses formes et dans tous ses grands phénomènes; il étudie la nature comme l'humanité, l'esprit comme la matière, les arts comme les sciences. De là la métaphysique et l'histoire naturelle, la logique et la physique, la poétique, la rhétorique et la grammaire avec la morale et la politique. Platon est le génie de l'abstraction, Aristote, celui de la classification. Le premier a plus d'élévation, le second plus d'étendue.

Il n'est pas aussi vrai, Messieurs, qu'il plait à certaines personnes de le répéter, qu'Aristote tire toutes les connaissances humaines d'une seule source, l'expérience sensible. Aristote distingue soigneusement trois classes de vérités : 1° les vérités qu'on obtient par la démonstration, les vérités déduites; 2° les vérités générales qui sont les bases de toute démonstration, et qui viennent de la raison même; 3° les vérités particulières qui viennent de l'expérience sensible (1). Comme Platon, il part de la dis-

(1) *Metaphys.*, I. I.

tinction du particulier et de l'universel. « L'expérience sensible, dit-il, donne ce qui est ici, là, maintenant, de telle ou de telle manière, mais il est impossible qu'elle donne ce qui est partout et toujours (1). » Les vérités rationnelles, bases du raisonnement, les vérités premières, les principes ne se prouvent pas; ils entraînent immédiatement notre assentiment; notre foi; il ne faut pas rechercher leurs fondemens; ils reposent sur eux-mêmes (2). »

De là, les catégories d'Aristote : elles sont au nombre de dix, et constituent les élémens mêmes de l'esprit humain ; c'est la théorie des idées développée et régularisée. Platon s'était contenté de discerner l'élément de la généralité dans l'esprit humain; et il s'en était servi comme de point de départ. Aristote examine cet élément, et le réduit lui-même à ses élémens essentiels. Il y a plus : non seulement Aristote a donné une liste complète des catégories; il a

(1) *Analyt. Poster.*, I. 31. Αἰσθάνεσθαι ἀναγκαῖον τόδέ τε καὶ τόδε καὶ νῦν· τόδε κάθολον καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε οὔδε νῦν, οὐ γὰρ ᾀεὶ ἦν κάθολον· τὸ γὰρ ᾀεὶ καὶ πανταχόθεν — κάθολου φάμεν εἶναι.

(2) *Topic.*, I. 1. Ἐστὶ γὰρ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα, μὴ δι' ἑτέρων, ἀλλὰ δι' ἑαυτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν.

même essayé de les classer régulièrement; du moins il faut remarquer qu'il a posé comme la première des catégories celle de l'être (1).

Platon s'était surtout occupé de dialectique. Il excelle dans la polémique contre toute vue particulière ; le but de cette polémique est de montrer l'inconsistance des notions particulières, et de conduire aux idées, base de toute certitude et de toute science; Platon est essentiellement réfutatif. Aristote au contraire est moins dialecticien que logicien. Il ne réfute pas, il démontre; ou du moins la réfutation ne joue chez lui qu'un rôle secondaire dans la démonstration, tandis que dans Platon la réfutation est la démonstration tout entière. Aussi l'un procède par le dialogue si propre à la réfutation, et voile son but dogmatique; l'autre commence par l'établir, et y marche ouvertement par la dissertation régulière et la grande voie de la démonstration. Platon se sert davantage de l'induction; Aristote de la déduction : aussi en a-t-il perfectionné l'instrument, en donnant le premier les lois du syllogisme régulier.

J'ajoute qu'Aristote reconnaît une cause première à l'univers, une cause qui commence le

(1) *Categor.*, 4.

mouvement sans y tomber (1) ; et ce n'est pas une cause physique, c'est une intelligence (2), et même une intelligence bienheureuse, et bienheureuse par elle-même (3).

Cependant je ne veux point affirmer qu'Aristote ait toujours tenu la balance si ferme entre l'idéalisme et le sensualisme, qu'il n'ait point incliné d'un côté plus que de l'autre. Une tendance sensualiste y est souvent incontestable.

Ainsi remarquez, Messieurs, qu'Aristote est très peu mathématicien, très peu géomètre et astronome ; il est physicien, et il est surtout naturaliste et grand naturaliste. Je n'ai pas besoin de vous rappeler l'histoire des animaux qui fait encore aujourd'hui l'admiration de la science moderne. En physique, peut-être a-t-il fait tourner le soleil autour de la terre, ainsi que l'école ionienne. Selon lui, le mouvement est éternel, ainsi que le monde (4).

Relativement à l'ame, il reconnaît avec Platon qu'elle est essentiellement distincte du corps,

(1) *Physic.*, VIII, 5. Τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.

(2) *Phys.*, II. 5. Ἀνάγκη πρότερον Νοῦν αἴτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ πάντος.

(3) *Polit.*, VII, I. Εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος δι'οὐδὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι'αὐτὸν αὐτός.

(4) *De cœlo*, I, 12.

mais il déclare en même temps qu'elle en est inséparable (1); et en se prononçant pour l'immortalité du principe intellectuel, on peut douter qu'il lui accorde l'immortalité avec la permanence de la mémoire et de la conscience (2).

Son ésthétique est à moitié empirique; l'art n'y est que l'imitation de la nature. De là, la théorie célèbre opposée à celle du beau idéal du platonisme (3).

En morale, le sage Aristote s'est bien gardé de rappeler tellement l'homme à son auteur et à un autre monde, qu'il l'ait découragé des occupations de celui-ci et des œuvres propres à l'homme. Il ne s'élève pas aussi vivement que Platon contre les passions; il ne veut pas les détruire, il veut seulement les régler. Il a raison; mais comment les règle-t-il? Qu'est-ce que la vertu, selon lui? l'équilibre entre les passions (4), le juste milieu, le *ne quid nimis*, rien de trop, la mesure. Mais remarquez

(1) *De anim.*, I, I et 4. Μήτε ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή, σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι.

(2) *De anim.*, II, 2-6; III, 2. seq. Tennemann affirme qu'il la lui refuse.

(3) Voyez *la Poétique* et *la Rhétorique*.

(4) *Mor. Nic.*, II, 6. Αὐτὴ (ἠθικὴ) γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον.

que si cette philosophie morale est plus active, tandis que celle de Platon est plus contemplative, elle a aussi l'inconvénient d'être arbitraire. Car qui déterminera cette juste mesure qu'il faut garder dans la passion? Quelle est la règle, la formule qui prescrira la dose convenable en laquelle on doit mêler la colère et la douceur, la vivacité et la paresse, pour en tirer la vertu? La loi d'Aristote est bonne; mais elle en suppose une autre plus élevée et plus fixe.

En politique, Aristote avait écrit deux ouvrages, dont l'un est tout-à-fait le type de celui de Montesquieu. Le même homme qui avait soumis à une analyse sévère les différens élémens de l'organisation des animaux, et ceux de la pensée humaine dans toutes ses grandes applications, ce même homme avait recherché les élémens de tous les gouvernemens connus jusqu'à lui, grecs et étrangers; il avait décrit les formes de tous ces gouvernemens, et, sans incliner ni vers l'un ni vers l'autre, avec l'impassible sang froid qui le caractérise, il les avait rappelés à leurs lois les plus générales. C'était un véritable Esprit des lois. Il a péri (1). L'ouvrage politique qui nous reste

(1) Diog., v, 5. Voyez la collection qu'a donnée Neumann des fragmens qui en subsistent. Heidelb. 1827.

d'Aristote, et encore n'est-il arrivé jusqu'à nous que bien imparfait, est une théorie politique proprement dite. Le principe de l'État est l'utilité, selon Aristote. Nous voilà bien loin de la politique de Platon. Le principe de l'utilité a sa vérité sans doute, mais il n'est pas toute la vérité ; il peut égarer, et il a égaré Aristote. Le vrai principe de l'État c'est la justice ; or, la justice est toujours utile, et la réciproque est généralement vraie ; mais en intervertissant les termes, en mettant l'utilité pour principe au lieu de la justice, la plus petite erreur sur l'utile, l'utile si difficile à calculer, précipite dans d'innombrables injustices. Ainsi Aristote rencontre sur son chemin la grande question politique de l'antiquité, celle de l'esclavage ; et appliquant mal le principe de l'utilité, il la résout en faveur de l'esclavage ; il y aura donc des hommes destinés à l'esclavage, d'autres à la liberté et à la tyrannie ; les uns doivent commander, les autres obéir, et pour leur plus grand avantage : Aristote le dit expressément (1). Il y a plus, il va jusqu'à réclamer la tyrannie, toujours dans l'intérêt général. Sans doute il est des cas où il faut savoir remettre les lois entre les mains d'un homme

(1) *Polit.*, I, 3, 5, 6. Καὶ ὅτι εἰσὶν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι, οἱ δ᾽ ἐλεύθεροι...... ὧν συμφέρει τῷ μὲν δουλεύειν, τῷ δὲ δεσποτίζειν.

de génie né pour commander; mais, selon Aristote, il y a des mortels qui sont rois de droit naturel, et au nom de l'intérêt de tous. Son roi naturel ressemble si fort à Alexandre, qu'il n'est pas impossible que le maître ait ici pensé à son héroïque écolier; mais je crois plutôt que c'était une conséquence de la rigueur de son esprit, et du principe d'utilité qui divise d'abord la société en esclaves et en maîtres, puis dans ceux-ci en prend un pour gouverner tous les autres et forcer les passions de fléchir sous le joug des lois (1). La politique de Platon est républicaine, mais aristocratique; celle d'Aristote est plus monarchique; elle a peur du désordre plus que de la tyrannie.

Enfin, dans ses vues historiques, Aristote ne vante jamais le passé; il est assez sévère pour les pythagoriciens, et favorable aux Ioniens et à Démocrite. Dans tous ses ouvrages, nul emploi des formes mythologiques, jamais un appel, jamais une allusion favorable aux religions et à la mythologie (2). Son indépendance ressemble au mépris ou à une absolue indiffé-

(1) Polit., III, 13.

(2) Simplic. Ad Aristot. Categor., cap. 1, p. 2. Οὐ μὴν οὐδὲ μύθοις, οὐδὲ συμβολικοῖς αἰνίγμασιν, ὡς τῶν πρὸ αὐτοῦ τινές, Ἀριστοτέλης ἐχρήσατο.

rence. Il ne faut pas oublier qu'il a créé la prose philosophique ; car autant l'idéal domine dans le style de Platon, autant la rigueur domine dans celui d'Aristote. Mais comme on reproche à Platon, dans quelques endroits, un peu de luxe poétique, on peut aussi reprocher à Aristote un peu de sécheresse. Si l'un abuse de l'abstraction et de la généralisation, l'autre abuse de l'analyse, de ce talent de décomposition à l'infini qui, s'exerçant à la fois sur les idées et sur leurs signes (car Aristote avait très bien vu leur influence) (1), aboutit quelquefois à une subtilité excessive et réduit tout méthodiquement en une poussière imperceptible; tandis que Platon, alors même qu'il s'égare dans les cieux, est toujours entouré de brillans nuages.

Tels sont, Messieurs, grossièrement, mais fidèlement représentés les deux grands génies, ou plutôt les deux grands systèmes que produisit presque en même temps la philosophie grecque dans ses plus beaux jours, dans ses jours de vigueur, de maturité et de sagesse. Or, ces deux systèmes renferment déjà, nous l'avons vu, le sensualisme et l'idéalisme dans des limites raisonnables. Dans la prochaine réunion, nous

(1) *Voyez* son Traité sur le Langage, περὶ ἑρμηνείας.

suivrons leur développement, et nous verrons les conséquences que le temps s'est chargé de tirer de leurs principes.

HUITIÈME LEÇON.

L'école Platonicienne et l'école Péripatéticienne inclinent de plus en plus à l'idéalisme et au sensualisme. — L'Épicuréisme et le Stoïcisme bien plus encore. — Lutte des deux systèmes. Scepticisme. — Première école sceptique, née de l'idéalisme : nouvelle Académie. — Seconde école sceptique, née du sensualisme : Ænésidème et Sextus. — Retour du besoin de savoir et de croire : Mysticisme. — École d'Alexandrie. Sa théodicée. Sa psychologie. — Extase. — Théurgie. — Fin de la philosophie grecque.

MESSIEURS,

Vous avez vu dans la dernière leçon Platon et Aristote, presque au sortir des mains de Socrate, encore tout pénétrés de son esprit et de sa méthode, diviser d'abord la philosophie grecque en deux grands systèmes, qui, bien que retenus en de sages limites par le génie plein de bon sens de ces deux grands hommes, inclinent pourtant vers l'idéalisme et vers le sensualisme, et se rapportent davantage, l'un à l'école ionienne, l'autre à l'école pythagoricienne. Une analyse, rapide sans doute, mais exacte, a dû vous en convaincre; mais si cette analyse ne suffisait pas

à votre conviction, vous pouvez consulter un dialectitien bien autrement sûr que moi, le temps, l'histoire, qui sait tirer infailliblement des principes qu'on lui confie les conséquences qu'ils recèlent, et qui éclaire ces principes de la lumière de leurs conséquences. Je vous ai dit que le système d'Aristote se rapportait davantage au sensualisme ionien, et le système de Platon à l'idéalisme pythagoricien. Interrogeons les faits et l'histoire. Qu'a fait des principes de Platon l'école platonicienne? Qu'a fait des principes d'Aristote l'école péripatéticienne?

Messieurs, après la mort de Platon, cinq hommes (1) soutiennent à l'Académie la philosophie platonicienne avec talent et avec fidélité. Cette fidélité est ici précieuse à constater (2). Eh bien! quel caractère a pris le platonisme entre les mains de ces disciples si fidèles à leur maître, et surtout du plus illustre, Xénocrate? Je lis dans Aristote (3) que Xéno-

(1) Speusippe, Xénocrate, Polémon, Cratès et Crantor.

(2) Cicéron, *Academ. Quæst.*, I. 9. *Speusippus et Xenocrates qui primi Platonis rationem auctoritatemque susceperunt, et post hos Polemon et Crates unàque Crantor in Academia congregati diligenter ea quæ à superioribus acceperant, tuebantur.*

(3) Arist., *De anim.*, I. 2. Ξενοκράτης τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος. Cicéron dit à peu près la même chose, *Tusc.*, I. 10.

crate définit l'ame un nombre qui se meut lui-même. C'est une maxime pythagoricienne. On voit encore, par un passage de Stobée (1), que Xénocrate ramena dans la philosophie la langue de la théologie astronomique des pythagoriciens. Il paraît qu'il avait aussi singulièrement exagéré la psycologie platonicienne ; car Cicéron déclare que Xénocrate séparait tellement l'ame du corps, qu'il était difficile de dire ce qu'il en faisait (2). Enfin, en morale, ce même Cicéron nous apprend (3) que Xénocrate exagérait la vertu et déprimait tout le reste. Voilà donc l'Académie devenue presque ouvertement idéaliste et pythagoricienne. Voyons ce qu'est devenue de son côté l'école d'Aristote.

Au premier coup d'œil que je jette sur la liste des platoniciens et des péripatéticiens (4), je

(1) Stobée, *Eclog. Phys.*, p. 62. Ξενοκράτης.... τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοὺς, τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός, τήνδὲ ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ πάντος.... θεῖον δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεοὺς καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους.

(2) Cicéron, *Academ.*, I. 11. *Expertem..... corporis animam.* — *Academ.*, II. 39. *Mentem quoque sine ullo corpore, quod intelligi quale sit vix potest.*

(3) *Tusc.*, V. 18. *Exaggerabat virtutem, extenuabat cætera et abjiciebat.*

(4) On a vu plus haut celle des platoniciens ; voici celle des

suis frappé de trouver surtout des moralistes parmi les platoniciens, et au contraire des physiciens parmi les péripatéticiens. Ainsi Théophraste a laissé un nom dans l'histoire naturelle, et Straton de Lampsaque était appelé *le Physicien*. Voyons donc ce que ces physiciens ont fait du péripatétisme. Théophraste, selon Cicéron (1), attribue le caractère de divinité tantôt à l'intelligence, ce qui est la pure doctrine d'Aristote, mais tantôt aussi au ciel et à tout le système astronomique. En morale, ce même Théophraste dont vous avez encore un ouvrage assez insignifiant, *les Caractères*, place la vertu dans (2) le bonheur seul. Mais voici, Messieurs, quelque chose de plus net. Dicéarque enseigne, d'après Cicéron (3), qu'il n'y a point

péripatéticiens : Théophraste, Eudème, Dicéarque, Aristoxène, Héraclide, Straton, Démétrius de Phalère, Lycon, Hiéronyme, Ariston, Critolaus, Diodore de Tyr.

(1) Cicéron, *De Nat. Deor.*, I. *Modo..... menti divinum tribuit principatum, modo cœlo, tunc autem et signis sideribusque cœlestibus.*

(2) Cicéron, *Academ.*, I. 9. *Quod virtutem suo decore spoliaverit infirmamque reddiderit, negans in ea sola positum esse beatè vivere.*

(3) Cicéron, *Tusc.*, I. 10. *Nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen inane totum, frustraque animalia animantes appellari, neque in homine inesse animum et animam, nec in bestia, vimque omnem eam qua vel agamus vel sentiamus in omnibus corporibus vivis æquabiliter esse fusam, neque separabilem in corpore esse, quippe quæ nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex ita figuratum ut temperatione naturæ vigeat et sentiat.*

d'ame, que l'ame est un mot, *nomen inane*; que cette force par laquelle nous agissons et nous sentons n'est pas autre chose que la vie répandue également dans tous les corps; que ce qu'on appelle ame est inséparable du corps, qu'elle n'est qu'un corps, une matière une et simple dans son essence, mais dont les différens élémens sont arrangés et tempérés entre eux de manière à produire la vie et le sentiment. Aristoxène le musicien, sorti également de l'école d'Aristote, regarde l'ame (1) comme une vibration du corps, comme la résultante des différens élémens et mouvemens du corps, et ce qu'on appelle en musique l'harmonie. Ce que Dicéarque et Aristoxène avaient fait pour l'ame, Straton le physicien le fit pour Dieu. Selon lui, ce que l'on appelle Dieu, intelligence et puissance divine (2), n'est pas autre chose que la puissance de la nature dépourvue de toute conscience d'elle-même; il n'y a pas besoin de dieux

(1) Cicéron, *Tusc.*, I. 10. *Aristoxenus musicus idemque philosophus (animam) ipsius corporis intentionem quamdam velut in cantu et fidibus, quæ harmonia dicitur; sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tamque in cantu sonos dicit...*

(2) Cicéron, *De Natur. Deor.*, I. 13. *Strato is qui physicus appellatur omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quæ causas gignendi, augendi et minuendi habebat, sed careat omni sensu ac figura.*

pour expliquer le monde (1); tout s'opère et s'explique par l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, par les poids et les contre-poids de la nature. Le monde est un pur mécanisme (2); l'espace n'est que le rapport de distance des corps entre eux (3); le temps, le rapport des (4) événemens. En métaphysique, tout est relatif, et (5) le vrai et le faux se réduisent à de purs mots. Pour la morale (6), Straton s'en était peu occupé. Enfin, dans un commentaire inédit d'Olympiodore sur le Phédon de Platon, commentaire qui est à la bibliothèque

(1) *Academ.*, IV. 38. *Lampsacenus Strato negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum; quæcumque autem sunt docet omnia esse effecta naturæ, et quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus.*

(2) Plutarq. *advers. Colot.* « Straton, le coryphée du lycée, τῶν ἄλλων περιπατητικῶν κορυφαιότατος, combat Platon sur le mouvement, sur l'intelligence, sur l'ame, et prétend que le monde est un pur mécanisme, ὀυ ζώον εἶναι φησί. »

(3) Stobée, *Eclog. Phys.*, p. 380. Τόπον δὲ εἶναι τὸ μεταξὺ διαστήμα τοῦ περιεχόντος καὶ τοῦ περιεχομένου.

(4) Τὸ ἐν ταῖς πράξεσι πόσον. Simplic. *Physic. Arist.*, p. 187.

(5) Sext. Empir. *advers. Mathem.*, VII. 13.

(6) Cicér. *De Finib.*, V. 5, *Perpauca de moribus.* Il faut pourtant avouer qu'il y a dans l'antiquité deux passages qui semblent en opposition avec les précédens : l'un est un passage de Simplic. sur la *Physique* d'Aristote, p. 225; l'autre un passage de Plutarque (*De Solertia animal.*), où Straton aurait maintenu que la sensibilité sans l'esprit ne voit pas, n'entend pas, etc., et que c'est l'esprit qui perçoit, et non pas le sens.

du Roi (1), je trouve une polémique jusqu'ici inconnue de ce même Olympiodore, en faveur de l'immortalité de l'ame contre Straton le physicien. Le peu de moralistes que renferme la liste des successeurs immédiats d'Aristote ne sont que de rhéteurs sensualistes (2). Voilà où un siècle après la mort d'Aristote, son école était arrivée.

Trois siècles avant l'ère chrétienne, les deux écoles péripatéticienne et platonicienne, abaissées et dégénérées, sont remplacées sur la scène de la philosophie grecque par deux autres écoles qui héritent de leur importance, les continuent en les présentant sous d'autres formes, et reprennent en sous-œuvre la querelle du péripatétisme et du platonisme. Je veux parler de l'épicuréisme et du stoïcisme. Mais ici se présente un phénomène qu'il importe de vous signaler : ici commence, Messieurs, le démembrement de la philosophie grecque. D'abord, l'école ionienne et l'école pythago-

(1) N° 1822. — La bibliothèque royale de Munich possède aussi ce fragment contre Straton, séparé du commentaire dont il fait partie dans le manuscrit de Paris. Voyez *Catalog. codd. Bibl. reg. Bavar.*, t. I, p. 528.

(2) Cicéron, *ibid.* Lycon : *Hujus discipulus, oratione locuples, rebus ipsis jejunior.* — Ariston : *Gravitas in eo non fuit.* — Hieronime : *Summum bonum vacuitatem doloris...* — Critolaus : *Summum bonum ponit perfectionem vitæ recte fluentis secundum naturam.*

ricienne s'étaient particulièrement occupées du monde extérieur, et la philosophie n'avait guère été qu'une philosophie de la nature. Socrate la ramène à l'étude de la nature humaine ; Aristote et Platon, en restant fidèles à l'esprit de Socrate, en partant de la nature humaine, arrivent bientôt à un système complet qui renferme avec la nature humaine, la nature entière, Dieu et le monde. Aristote et Platon ont donné à la philosophie toutes ses parties ; ils l'ont constituée. Mais après eux, à la suite des débats de leurs écoles, le génie systématique découragé, s'affaiblit, quitte les hauteurs, pour ainsi dire, descend dans la plaine, et aux vastes questions de la métaphysique succèdent les recherches intéressantes, mais bornées de la philosophie morale. Le caractère commun du stoïcisme et de l'épicuréisme, est de réduire presque entièrement la philosophie à la morale. Suivons-les donc sur cet étroit terrain ; et là, ce semble, il nous sera plus facile de discerner les principes et les conséquences, le vrai caractère de l'un et de l'autre système. Commençons par l'épicuréisme.

L'épicuréisme se propose de conduire l'homme à sa fin morale. Or, ce qui peut cacher à l'homme sa véritable fin, ce sont ses illusions, ses préju-

gés, ses erreurs, son ignorance. Cette ignorance est de deux sortes : c'est l'ignorance des lois du monde extérieur au sein duquel l'homme passe sa vie; ignorance qui peut conduire à des superstitions absurdes, et troubler l'ame du délire des fausses craintes et des fausses espérances. De là la nécessité de la physique comme moyen de morale. L'autre ignorance, qui peut détourner l'homme de sa véritable fin, est celle de sa propre nature, de ses facultés, de leur puissance et de leurs limites. Il faut donc, et avant tout, une connaissance exacte de la raison humaine. De là ces prolégomènes de la philosophie épicurienne, appelés Canonique, c'est-à-dire recueil de règles sur la raison humaine et sur son emploi.

Voici quelle est la théorie de la raison humaine selon Épicure. Les corps dont se compose l'univers sont eux-mêmes composés d'atomes, lesquels sont dans une perpétuelle émission de quelques unes de leurs parties, ἀπόῤῥοαι. Ces atomes, en contact avec les sens, produisent la sensation, ἄισθησις. Je vous dis, Messieurs, les mots grecs; car l'histoire du langage philosophique n'est pas une partie sans importance de l'histoire des idées. Une sensation peut être conçue, ou par rapport à son

objet, ou par rapport à celui qui l'éprouve. Par rapport à celui qui l'éprouve, elle est affective, agréable ou désagréable; elle engendre les sentimens, les passions primitives, τὰ πάθη, base de la morale. Nous y reviendrons tout à l'heure. A la sensation est attachée inséparablement la connaissance de l'objet qui l'excite, et voilà pourquoi Épicure a marqué la relation intime de ces deux phénomènes, en leur donnant deux noms analogues. Il a appelé ἐπαίσθησις le second phénomène attaché au premier; c'est la sensation par rapport à son objet, la sensation représentative, l'idée de sensation, l'idée sensible des modernes. Or, toute sensation est toujours vraie en tant que sensation; elle ne peut être ni prouvée ni contredite, ἄλογος; elle est évidente par elle-même, ἐναργής. C'est des sensations, des idées sensibles que nous tirons toutes nos idées générales; et nous les en tirons, parce que les sensations en contiennent les germes, et les renferment comme par anticipation. De là les προλήψεις, les anticipations d'Épicure sur lesquelles on dispute encore. Il en résulte les idées générales, δόξαι : ces idées générales, qui appartiennent à l'homme même, et qui sont l'ouvrage de sa raison, sont seules sujettes à l'erreur. L'erreur n'est pas dans la

sensation, ni dans l'idée de sensation, mais dans les généralisations que nous en tirons. Bien entendu que ces idées générales sont purement collectives, et dérivent bien ou mal des idées sensibles ; il n'y a pas d'idées nécessaires et absolues ; il n'y a que des idées contingentes et relatives. Telle est la canonique d'Épicure, sa théorie de la raison humaine.

Sa physique est la physique atomistique. Quand on néglige les différences de détail pour ne s'attacher qu'au fond, on trouve que la physique d'Épicure est celle de Démocrite renouvelée dans ses principes, et nécessairement aussi dans ses conséquences.

Si le monde n'est qu'un composé d'atomes qui possèdent en eux-mêmes le mouvement et les lois de toutes leurs combinaisons possibles, il suit que le monde se suffit à lui-même et s'explique par lui-même, qu'il n'est besoin ni d'un premier moteur, ni d'une intelligence première ; ainsi point de Providence. Épicure n'admet pas de Dieu, mais il admet des dieux. Et quels sont ces dieux ? Ce ne sont pas de purs esprits ; car il n'y a pas d'esprit dans la doctrine atomistique : ce ne sont pas non plus des corps ; car où sont les corps que l'on peut appeler dieux ? Dans cet embarras, Épicure, forcé pourtant de

reconnaître le fait incontestable que le genre humain croit à l'existence des dieux, s'adresse à une vieille théorie de Démocrite ; il en appelle aux songes, aux rêves. Comme dans les rêves il y a des images qui agissent sur nous, et déterminent en nous des sensations agréables ou pénibles, sans venir cependant des corps extérieurs, de même les dieux sont des images, semblables à celles de nos songes, mais plus grandes (1), ayant la forme humaine, images qui ne sont pas précisément des corps et qui ne sont pas non plus dépourvues de matérialité ; qui sont ce que vous voudrez, mais enfin qu'il faut bien admettre, puisque l'espèce humaine croit à des dieux et que l'universalité du sentiment religieux est un fait dont il faut bien donner la cause ; et on la trouve non dans un Dieu spirituel qui ne peut pas être, non dans des dieux corporels que personne n'a vus, mais dans des fantômes qui produisent sur l'ame humaine, telle qu'elle est faite, une impression incontestable, analogue à celles que nous recevons dans le rêve. Tels sont les dieux fort équivoques d'Épicure. Et vous pensez bien que l'ame, dans un pareil système, n'est qu'un corps, ἡ ψυχὴ σῶμα

(1) Μεγάλων εἰδώλων καὶ ἀνθρωπομόρφων. Sext. Empir. *Advers. Math.*, IX, 25.

ἐστίν (1); cela est positif. Et quel est ce corps? un corps composé d'atomes nécessairement. Et de quels atomes? des plus fins, des plus délicats, d'atomes ronds, de feu, d'air, de lumière. Cela, Messieurs, avait suffi à Démocrite, mais n'a pas suffi à Épicure; et ici est un progrès que je veux vous signaler. Épicure, en faisant le compte des atomes avec lesquels on peut expliquer l'ame, n'en trouve pas d'autres que ceux que je viens de vous nommer, mais il avoue que ces atomes ne suffisent pas pour rendre raison de la sensation. Il avoue que pour expliquer la sensation, il faut un autre élément encore, un élément qui n'est pas le feu, qui n'est pas l'air, qui n'est pas la lumière, qui n'est pas non plus un pur esprit; car un pur esprit est une absurdité; qui est pourtant quelque chose, un je ne sais quoi sans nom (2). Est-ce encore ici, Messieurs, cette ame que nous avons déjà trouvée dans le Sankhya de Kapila, et que Colebrooke avait très bien définie une sorte de compromis entre une ame matérielle et une ame immatérielle? Ou bien est-ce le je ne sais quoi de quelques matérialistes modernes, ce je ne sais quoi qui, fran-

(1) Diog. L., X. 63.

(1) Stob., *Ecl. Phys.*, I. 789. Τόδε ἀκατανόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν· ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν

chement proposé et bien compris, suffirait à un spiritualisme éclairé qui n'a pas la prétention de connaître la nature même de l'ame? Je crains que ce ne soit pas autre chose qu'un élément matériel mal analysé, et par conséquent encore sans nom dans la physiologie d'Épicure, comme, par exemple, les esprits animaux du dix-septième siècle ou le fluide nerveux du dix-huitième. Même dans ce cas ce serait déja un progrès dans la physique antique. — De tout cela il suit évidemment que si l'ame est matérielle, elle est mortelle. Elle est un composé qui se dissout à la mort; les atomes se séparent, et tout finit là (1).

Voyons à quelle morale conduiront une pareille canonique et une pareille physique. Reprenons-la à son point de départ, savoir, les sensations en tant qu'agréables ou désagréables, τὰ πάθη. S'il n'y a pas d'autres phénomènes moraux primitifs que ceux-là, quelle règle appliquer à des sentimens agréables ou désagréables, sinon la recherche des uns et la fuite des autres, αἵρεσις, φύγη? Et à quoi peut-on arriver en fuyant les sensations pénibles et en recherchant les sensations agréables? au plaisir, et en général

(1) Diog. L., X. 125; Luc., III. 94.

au bonheur, ἡδονή. Mais les plaisirs sont fort différens entre eux; il y a les plaisirs du corps, et il y a les plaisirs de l'esprit; le plaisir en tant que plaisir est égal à lui-même; il n'y a pas de plaisir qui ait en soi plus de valeur qu'un autre; mais si tous sont égaux en dignité, ἀξία, ils ne sont point égaux en intensité; ils ne sont point égaux en durée; ils ne sont point égaux quant à leurs suites. Et ces différens caractères sont loin d'aller toujours les uns avec les autres. Première distinction qui conduit Épicure à une distinction plus générale et dans laquelle réside l'originalité de sa philosophie.

Le plaisir le plus vif est celui qui suppose le plus grand développement de l'activité physique ou morale; c'est là ce qu'Épicure appelle ἡδονὴ ἐν κινήσει, le plaisir du mouvement. Or, la condition de ce plaisir est d'être mélangé de plaisir et de peine. C'est le bonheur de la passion dont la jouissance est inquiète et les conséquences souvent amères. Aristippe n'avait pas été plus loin que ce bonheur; mais Épicure a très bien vu que c'était là un bonheur secondaire et accessoire qu'il faut saisir quand on le rencontre sur sa route, mais dont il faut user avec une extrême sobriété, et qu'il faut toujours subordonner au bonheur véritable, lequel résulte

du repos de l'ame, le bonheur de la paix, ἡδονὴ καταστηματική. En effet, où celui-là n'est pas, y a-t-il quelque bonheur possible? quand l'ame n'est pas en paix, il n'y a pas de bonheur, il n'y a que du plaisir. Ne repoussez pas le plaisir ἐν κινήσει, mais prenez-le sous la condition de ne pas mettre en péril la paix de l'ame, le bonheur καταστηματική. Il faut donc opposer aux attraits des plaisirs la raison qui calcule non seulement leur intensité, mais leur durée, mais leurs suites. L'application de la raison aux passions est la morale; de là la vertu, et la vertu suprême, la sagesse, φρονήσις. Sans vertu, sans sagesse, plaisirs agités, féconds en tristes conséquences; avec la sagesse, avec la vertu, moins de plaisirs agités, mais repos et bonheur de l'ame. Épicure n'a donc jamais songé à se passer de la vertu, et en ceci je le défends et le distingue d'Aristippe; mais il n'a jamais pensé non plus à donner à la vertu une excellence qui lui soit propre : il n'en a fait qu'un moyen de bonheur, il l'a considérée uniquement par ses conséquences.

Vous ne pouvez vous passer de vertu, sans quoi les contradictions et les misères du plaisir vous attendent; le soin de votre utilité personnelle vous impose donc la vertu. La morale

sociale comme la morale privée n'est aussi fondée que sur l'utilité. La société est un contrat : elle ne se soutient, que parce que les deux parties contractantes observent le contrat. Et pourquoi l'observent-elles ? parce qu'elles ont intérêt à l'observer. Telle est, selon Épicure, la base unique du droit (1). Objecteriez-vous à Épicure que dans beaucoup de cas une des parties contractantes a intérêt à ne pas observer le contrat? Épicure répondrait que si l'une des parties contractantes ne considère que le plaisir du moment, l'avantage immédiat, elle violera le contrat; mais que si elle considère l'avenir, elle verra qu'elle a besoin d'observer le contrat dans beaucoup plus de cas qu'elle n'a besoin de le violer, et que par conséquent elle s'impose un sacrifice momentané dans son intérêt même, de sorte que l'utilité personnelle enseignerait encore la vertu. Bien répondu, mais pas encore assez bien, Messieurs. Oui, quand il y a de l'avenir et des chances ultérieures; mais quand il n'y a pas d'avenir, quand il s'agit de violer le contrat ou de périr? Placez qui vous voudrez entre un devoir et la mort : quel est ici l'avenir, quelles sont les chances réservées, quel est la base du calcul de l'intérêt personnel? Songez qu'il n'y a pas d'autre vie. Point d'autre vie, et la

(1) Diog. L., X. 150.

mort à l'heure même ; nul avenir d'aucun genre, ni dans ce monde ni dans l'autre : il s'agit ou de violer le contrat ou de se perdre sans retour. Si donc pour observer ou violer le contrat vous n'avez d'autre règle que votre utilité, soit dans le présent, soit dans l'avenir, il est clair qu'alors vous violerez légitimement le contrat. Tel est le droit naturel, telle est la morale sociale d'Épicure. Non-seulement elle renverse par là la société, qu'elle met à la merci d'un mauvais calcul, mais elle la détruit encore par un autre côté. Épicure place beaucoup moins le bonheur dans la jouissance agitée des plaisirs positifs, que dans la possession de ce plaisir presque négatif qui est la tranquillité de l'ame. Or, en se mêlant à la vie pratique, en contractant des liens de famille, en étant époux et père, on court bien des risques, on compromet singulièrement l'ἡδονὴ καταστηματική ; on la compromet bien davantage si on veut être citoyen, magistrat, guerrier, si on entre dans les affaires publiques. Épicure conclut qu'il faut bien se garder d'introduire le trouble dans son ame, en y faisant place aux affections domestiques, ou au patriotisme plus dangereux encore ; et l'épicuréisme se résout en un parfait égoïsme décoré du beau nom d'impassibilité, ἀταραξία. Parti de la sensation comme base unique, il arrive d'abord au ma-

térialisme et à l'athéisme, enfin en morale à l'égoïsme absolu, privé et public; égoïsme qui, s'il est conséquent et si l'ame a de l'énergie, pousserait légitimement, comme nous l'avons vu, à l'iniquité et au crime, mais qui se borne ordinairement à la pure indifférence pour les autres, lorsqu'il est tempéré par cette bonne dose d'inconséquence que l'homme, grace à Dieu, impose presque toujours au philosophe.

Tel est l'épicuréisme. Vous voyez que c'est le dernier développement du sensualisme grec; il relève sur la scène de l'histoire générale de la philosophie le sensualisme indien de Kapila, et je n'ai pas besoin de vous faire remarquer combien il le surpasse en étendue, en rigueur et en clarté.

Je passe maintenant au stoïcisme.

Messieurs, le stoïcisme est précisément le pendant de l'épicuréisme, avec lequel il forme en même temps un parfait contraste. La morale est pour le stoïcisme, comme pour l'épicuréisme, la philosophie par excellence (1); tout y est dirigé vers la morale; et ainsi que l'épicuréisme encore, le stoïcisme admet comme introduction à la morale deux parties, savoir, la

(1) Les stoïciens comparent la philosophie à un jardin : la logique est l'enclos, la physiologie la terre et les arbres, la morale le fruit. Diog. L., VII. 40.

physiologie et la logique; c'est la physique et la canonique de l'épicuréisme; les noms seuls sont un peu changés. Voici quelle est la logique des stoïciens.

Tout commence dans l'ame par le phénomène de la sensation, ἄισθησις; celle-ci produit dans l'ame une image qui correspond à son objet extérieur et le représente, φαντάσμα. Voilà la partie empirique de la connaissance humaine. A côté de celle-là le stoïcisme admet la pensée, essentiellement indépendante de la sensibilité, quoiqu'elle n'en soit pas séparée. La pensée est la faculté des idées générales qui, liées aux idées particulières, complètent et constituent la connaissance humaine. Si l'expression citée par Aulu-Gelle (1), συγκαταθέσεις, laissait quelque doute à cet égard, et n'indiquait que les idées générales collectives; on ne peut pas méconnaître un degré plus élevé de la connaissance dans cette phrase de Chrysippe: « l'anticipation est la conception naturelle (2) du général. » L'anticipation du stoïcisme est ce qu'on appellerait chez les modernes la conception *à priori*. Enfin, je vous rappellerai que dans tous les stoïciens il est sans cesse ques-

(1) *Noct. Att.* XIX. 1.

(2) Diog. L.,VIII. 47. Κριτήρια τὴν αἴστησιν καὶ πρόληψιν· ἐστὶ δὲ ἡ πρόληψις ἐννοία φυσικὴ τοῦ καθόλου. Φυσικὴ signifie *naturelle*, *spontanée*, et nullement *matérielle et physique*, ce qui n'aurait pas de sens.

tion, en opposition à la sensibilité, de l'ὄρθος λόγος, de τὸ λογιστικόν, τὸ ἡγεμονικόν, la droite raison, comme faculté suprême et directrice de la nature humaine.

De même que dans la connaissance il y a deux élémens, de même dans le monde des stoïciens il y a deux élémens aussi, savoir, un élément passif, la matière, la matière primitive, ὕλη πρώτη, et un élément actif, intelligent, Dieu. Le dieu des stoïciens n'a pas créé la matière, il l'a formée et organisée; il a fait l'ordre du monde, s'il n'en constitue pas la substance. Dieu a fait le monde avec sa puissance et son intelligence; l'intelligence de Dieu appliquée à la matière y a mis les lois qui la gouvernent, et que le stoïcisme appelle les raisons primitives des choses, λόγοι σπερματικοί; donc le monde est un reflet, non dans son fond, mais dans sa forme, de l'intelligence divine; et Dieu est la raison du monde, τοῦ πάντος τὸν λόγον. Les lois du monde sont nécessaires comme la raison éternelle dont elles émanent; de là le destin des stoïciens (1); mais ce destin n'est que l'application de Dieu au monde; il suppose au dessus de lui une providence qu'il représente. Le vrai stoïcisme est providentiel, et non fataliste; loin d'être pan-

(1) Ἐστὶ δὲ εἱμαρμένη τῶν ὅλων αἰτία εἰρημένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. Diog. L. VII. 149.

théiste, il est dualiste; et la prédominance du théisme l'a conduit à un optimisme, insuffisant encore, mais déja remarquable. Si Dieu est, et s'il est dans le monde par les lois qu'il y a mises, ce monde, au moins dans sa forme et dans son ordonnance, est bien fait, il est beau, il est immortel, il est raisonnable, et il faut se conformer à ses lois comme à celles de la raison et de Dieu.

Puisque la raison est le fond de l'humanité, de la nature, de Dieu même, il suit, comme conséquence morale, que la loi pratique par excellence est de vivre conformément à la raison. On trouve souvent dans les auteurs, vivre conformément à la nature. Mais de deux choses l'une : ou il s'agit de la nature du monde, qui est rationnelle, ou de la nature de l'homme, qui est la raison, et tout revient encore à la raison, ζῆν ὁμολογουμένως λόγῳ. C'est là l'axiome fondamental de la morale stoïque. Voici maintenant la série des conséquences qui dérivent de cette maxime. Si la règle unique des actions est d'être conforme à la raison, il suit que toutes les actions, quelles qu'elles soient, se divisent en deux classes seulement; les unes qui sont conformes à la raison, les autres qui n'y sont pas conformes, καθήκοντα, παρὰ τὸ καθῆκον. Il suit encore que si la raison est le tout de l'homme, c'est la conformité de nos actions à la

raison qui est la fin unique et dernière de toutes nos actions, la fin unique de l'homme : là est donc le souverain bien pour l'homme; car le souverain bien d'un être est ce qui est conforme à la loi et à la fin de cet être, c'est-à-dire à sa nature. Ainsi le souverain bien, εὐδαιμονία, est la conformité des actions de l'homme à la raison; le mal est la non conformité des actions avec la raison : là est le mal, il n'y en a pas d'autre. La douleur et le plaisir n'étant ni conformes ni non conformes à la raison, ne sont ni bons ni mauvais; il n'y a en eux ni bien ni mal, et les conséquences physiques des actions sont comme si elles n'étaient pas. Ceci devait conduire et a conduit le stoïcisme à une jurisprudence entièrement opposée à la jurisprudence épicurienne. Si nous devons faire ce qui est bien, c'est-à-dire ce qui est raisonnable, sans prendre garde aux conséquences, la justice commandée par la raison doit être pratiquée pour elle-même, et non pour ses conséquences; ce n'est pas pour l'utilité qui en résulte ou qui n'en résulte pas, que la justice doit être pratiquée, mais seulement pour l'excellence qui est en elle : la justice est bonne, non par la loi des hommes, mais par sa nature (1). Voilà, Messieurs, la belle

(1) Φύσει οὐ νόμῳ.

partie du stoïcisme. Il nous reste maintenant à le suivre d'égaremens en égaremens.

Première aberration. Toutes les actions sont conformes ou non conformes à la raison; toutes les actions qui sont conformes à la raison, ont cela de commun d'être conformes à la raison; elles sont donc égales l'une à l'autre dans cette abstraction de la conformité à la raison : de là l'égalité de toutes les bonnes actions. Toutes les mauvaises actions ont cela de commun aussi d'être non conformes à la raison; elles sont donc égales entre elles dans l'abstraction de la non conformité à la raison : de là dans quelques stoïciens, et surtout dans les stoïciens romains qui ont gâté, exagéré et rapetissé le stoïcisme, ce paradoxe ridicule, que toutes les mauvaises actions sont égales entre elles; qu'ainsi ne pas dire la vérité ou tuer est aussi mal l'un que l'autre, puisqu'il y a mal également des deux côtés.

Autre aberration. La raison est le tout de l'homme; la conformité à la raison est la règle unique des actions, et le caractère moral des actions est la mesure unique du bien et du mal. Donc l'homme vertueux a le plus grand bien, le plus grand bonheur; donc il est le plus heureux : or, si dans le bonheur on comprend la liberté, la beauté, la richesse, etc., il faut avouer que

celui qui se conforme à la raison est libre, beau, riche, etc.

Autre aberration qui tient à ce qu'il y a de plus grand dans le stoïcisme. Qui empêche l'homme de se conformer toujours à la raison? la passion. La passion, voilà donc l'ennemi qu'il s'agit de combattre. A merveille. De là, le courage, l'énergie morale, la magnanimité, la constance, si bien exprimées dans l'école stoïque par le mâle précepte ἀνεχοῦ, *sustine*, supporte, supporte les chagrins qui s'engendrent de la lutte amère contre tes passions, compte pour rien la révolte intérieure de tes plus chers sentimens, et tous les maux que la fortune t'enverra, la calomnie, la trahison, la pauvreté, l'exil, les fers, la mort même. C'est là, Messieurs, le fond de toute morale; et on ne peut trop rendre hommage, trop applaudir à une pareille maxime. Mais il faudrait que cette maxime: supporte, fût suivie de celle-ci: Agis, sois utile à tes semblables; ne combats pas seulement tes passions personnelles, mais combats aussi les passions des autres, qui sont un obstacle à l'établissement de la raison en ce monde, et qui troublent l'ordre moral des sociétés humaines. Mais dans cette lutte on peut faillir de plus d'une manière; et aller au devant du péril, c'est compromettre non seulement la paix de son ame,

mais sa pureté intérieure; et à la maxime admirable ἀνεχοῦ, supporte, le stoïcisme ajoute la maxime ἀπεχοῦ, abstiens-toi, excellente encore dans certaines limites, déplorable, quand elle est trop étendue. Le stoïcisme l'a poussée jusqu'à l'apathie. Ce n'est pas la lutte contre les passions, c'est leur entière destruction qu'il recommande, oubliant qu'en éteignant la flamme on consume aussi le foyer, c'est-à-dire le principe d'action, le principe de toute énergie morale, le principe qui seul peut mettre l'homme en conformité avec la raison et en rapport avec Dieu. La morale stoïcienne, à parler rigoureusement, n'est au fond qu'une morale d'esclave, excellente dans Epictète, inutile au monde dans Marc-Aurèle. Le stoïcisme est essentiellement solitaire : c'est le soin exclusif de son ame, sans regard à celle des autres; et, comme la seule chose importante est la pureté de l'ame, quand cette pureté est trop en péril, quand on désespère d'être victorieux dans la lutte, on peut la terminer comme l'a terminée Caton, αὐτοχειρίᾳ. Ainsi la philosophie n'est plus qu'un apprentissage de la mort et non de la vie; elle tend à la mort par son image, l'apathie et l'ataraxie, ἀπαθεία καὶ ἀταραξία, et se résout définitivement en un égoïsme sublime. Vous voyez que c'est précisément la contre-partie de l'épicuréisme. Comme celui-ci

représente le sensualisme grec dans sa dernière expression, la morale; ainsi le stoïcisme représente l'idéalisme de Pythagore et de Platon poussé dans la pratique à leurs dernières conséquences de grandeur et d'extravagance.

L'épicuréisme et le stoïcisme nés a peu près (1) ensemble, se sont développés l'un avec l'autre et l'un par l'autre. Ils ont remplacé le péripatétisme et le platonisme dans la philosophie grecque, et leur lutte ardente et leur développement relatif ne s'arrête qu'un siècle à peu près avant l'ère chrétienne. C'est dans cet état que la philosophie grecque a passé à Rome,

(1) Épicure, né 337 ans avant J.-C.; Zénon, 340. La philosophie d'Epicure se conserva long-temps, au moyen d'une espèce de code qu'il avait laissé, χυρίαι δόξαι. Cette école n'a rien fait d'important Il en est tout autrement des stoïciens.

Liste des Épicuriens et des Stoïciens.

Métrodore.
Timocrate.
Colotès.
Polyænus.
Hermachus, fl. 270.
Polystrate.
Dionysius.
Basilides.
Apollodore.
Zénon de Sidon.
Diogène de Tarse.
Diogène de Séleucie.
Phèdre et Philodème de Gadara.

Cléanthe, fl. 264 av. J.-C.
Chrysippe, m. en 208.
Zénon de Tarse, fl. 212.
Antipater, 146.
Panætius, fl. 115.
Possidonius, m. 50.
Sénèque, m. 56 après J.-C.
Cornutus et Musonius, exilés, 66.
Épictète, fl. 90.
Arrien, fl. 134.
Marc-Aurèle, 161.

où, cultivée sans aucune originalité spéculative, mais, poussée à toutes ses extrémités dans la pratique par ces ames énergiques, elle n'a produit que le sensualisme grossier qui a deshonoré la décadence de l'empire, avec quelques saillies de vertu outrée et stérile. Je demande s'il était possible que l'esprit humain s'arrêtât à l'une ou à l'autre de ces deux doctrines; je demande s'il était possible que du sein de la lutte qu'elles ont produite ne sortît pas le scepticisme? Oui, Messieurs, il en est sorti, et de toutes parts. Il est d'abord sorti de l'idéalisme; de là la nouvelle Académie.

La nouvelle Académie est en effet sceptique; mais comment l'est-elle? Ce scepticisme a bien l'air de couvrir des intentions dogmatiques. L'école de Platon ne put voir sans quelque ombrage s'élever l'école épicurienne et l'école stoïque ; et pour les combattre, elle eut recours à l'ironie de Socrate et à la dialectique de Platon, dont elle abusa : c'est ainsi que se forma dans l'Académie ce nouveau caractère que représente la nouvelle Académie. Elle commença donc, sous Arcésilas, à attaquer les deux dogmatismes excessifs de Zénon et d'Épicure, et surtout celui de Zénon; mais comme au fond, dans la pensée de la nouvelle Académie, était encore le dogmatisme, elle se garda bien d'aller jusqu'à la dernière extrémité

du scepticisme, ce qui eût ruiné jusqu'au platonisme. Aussi Arcésilas se contente de combattre vivement le dogmatisme des stoïciens; il combat, par exemple, la maxime stoïque, que l'image, φαντάσμα, qui naît de la sensation est conforme à son objet; polémique depuis bien souvent renouvelée, d'abord par Carnéade, qui en fit une des bases du scepticisme académique, puis dans la scholastique par Occam, puis plus tard par Arnaud, plus tard enfin par Berkeley, Hume et l'école écossaise. Il recommande le doute, à la manière de Socrate, comme principe de toute philosophie (1). Carnéade, un des hommes les plus habiles de la nouvelle Académie, s'épuisa dans un combat contre Chrysippe. Il a dit lui-même : « Si Chrysippe n'était pas né, il n'y aurait pas eu de Carnéade. » Son scepticisme se réduit au probabilisme, τὸ πίτανον, c'est-à-dire à un dogmatisme affaibli. Aussi, quelques années après lui, Philon de Larisse fait un compromis avec l'école opposée, et démasque le dogmatisme caché de l'Académie. Il dit assez ingénieusement que le vrai académicien ressemble à un sage médecin qui appelé près d'un malade (et ce malade, Messieurs, c'est ici

(1) Cicéron, *De Finib.*, II. 1. *Arcesilaus morem socraticum revocavit instituit que ut ii qui se audire vellent, non de se quærerent, sed ipsi dicerent quid sentiant; ille autem contra.*

le pauvre esprit humain), commence par lui parler avec vivacité de sa maladie, du danger qu'il court (c'est-à-dire de la faiblesse de l'esprit humain, de l'incertitude des opinions), et qui ensuite combat à outrance l'avis de ses confrères les médecins avec lesquels il consulte (la polémique contre l'épicuréisme et le stoïcisme), mais qui enfin conclut par un avis dogmatique sans doute, mais sagement dogmatique (1).

Mais il était réservé au sensualisme de produire le véritable scepticisme; et il est à remarquer qu'en général nous avons vu jusqu'ici le scepticisme sortir de cette école, et se rattacher toujours directement ou indirectement à l'empirisme. Un siècle avant l'ère chrétienne, d'une école de physiciens et de médecins, et de médecins empiriques, est sorti un nouveau scepticisme avec Aenésidème; et cependant le dogmatisme est tellement enraciné dans l'esprit de l'homme, qu'Aenésidème lui-même, si on en

(1) Stob., *Eclog. Ethic.*, p. 40.

Liste des philosophes de la nouvelle Académie:

Arcésilas, né 316 ans avant J.-C.; mort 239.
Lacydes.
Evandre et Teleclès de Phocide.
Hégésinus de Pergame.
Carnéade de Cyrène, né vers 215; m. 129.
Clitomachus de Carthage, fl. 129.
Philon de Larisse, fl. vers 106.
Antiochus d'Ascalon, m. 69.

croit son plus illustre disciple (1), ne mettait en avant le scepticisme que dans une intention dogmatique, comme avait fait Arcésilas; mais ce n'était pas l'idéalisme qu'il voulait favoriser, c'était la morale d'Épicure (2) et la physique d'Héraclite. On ne peut nier toutefois qu'Aenésidème, quel qu'ait été le secret et le dernier but de son scepticisme, ne l'ait développé bien plus largement qu'Arcésilas, et avec une méthode et une rigueur qui lui assignent un rang élevé dans l'histoire de la philosophie sceptique. Aenésidème a vraiment constitué le scepticisme; il en a fait une école qui depuis a eu ses principes fixes, sa méthode et même ses antécédens. Il avait composé un commentaire, malheureusement perdu, sur la tradition sceptique, et en particulier sur Pyrrhon. Il avait réduit tous les argumens du scepticisme à dix. Vous pensez bien que dans cette polémique il n'avait pas ménagé le principe de causalité, la notion de cause, but perpétuel des attaques du scepticisme, et son ordinaire écueil. Je regrette beaucoup que Photius, qui dans sa Bibliothèque nous a donné un extrait de l'ouvrage d'Aenésidème (3), ait si fort abrégé cette argumentation,

(1) Sext., *advers. Mathem.*, IX. 337; X. 216, 233.
(2) Eusèbe, *Præp. ev.*, XIV. 15; Diog. L. IX, 78.
(3) N° 212.

et je regrette que le temps me force de l'abréger encore. Aenésidème prétend que lorsqu'on parle de la relation de la cause à l'effet, on parle d'une chimère, car on ne peut en déterminer le mode. La cause produit l'effet; mais comment le produit-elle? quel est le comment de ce rapport? on l'ignore; donc le rapport n'existe pas. L'argument n'est pas d'une sage philosophie, et pourtant nous verrons plus tard que c'est le fond de toute l'argumentation de Hume. L'école sceptique n'est pas, Messieurs, un épisode fugitif dans l'histoire de la philosophie grecque; elle a duré long-temps, elle a produit une suite de philosophes remarquables. Un des plus distingués est le médecin Agrippa, qui a réduit les dix argumens du scepticisme à cinq qui représentent tous les autres. Voici ces argumens : 1° la discordance des opinions; 2° la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être elle-même prouvée; 3° le caractère relatif de toutes nos idées; 4° le caractère hypothétique de tous les systèmes; 5° le cercle vicieux auquel est presque ordinairement condamnée la démonstration philosophique. Mais le sceptique par excellence est Sextus, médecin empirique (de là appelé Sextus Empiricus), et c'est une bonne fortune que le monument qu'il avait élevé au scepticisme ait échappé au temps. Nous le possédons

tout entier. Là est un système de scepticisme universel et conséquent. Sextus combat le sensualisme comme l'idéalisme, et par leur opposition les brise l'un contre l'autre. Le procédé fondamental du scepticisme, selon lui, consiste à mettre aux prises les idées sensibles et les conceptions de l'esprit, afin d'arriver par cette contradiction au but de tout scepticisme, savoir, la suspension absolue de tout jugement. Mais ce n'est là que le but théorique du scepticisme : son but pratique est l'ataraxie, l'impassibilité ; et la maxime favorite de Sextus était : ni ceci ni cela, pas plus l'un que l'autre, οὐδὲν μᾶλλον (1).

Ainsi, deux siècles après notre ère, le résultat de tout ce grand mouvement de la philosophie grecque avait été la destruction de tout dogmatisme, et la substitution d'une école sceptique, sur la scène de la philosophie, à toutes les écoles qui l'avaient jusqu'alors occupée. Après tant d'agitations le scepticisme condamnait l'esprit humain à l'ataraxie, à la suspension absolue de tout jugement, à l'immobilité. Je demande encore si l'esprit humain pouvait s'y ré-

(1) Suite des Sceptiques de l'école empirique :

Ænésidème de Crète, 80 ans av. J.-C.
Favorinus d'Arles en Gaule.
Agrippa.
Ménodote de Nicomédie.
Sextus de Mitylène, deux siècles après J.-C.

signer. C'était lui proposer la non existence, car exister pour l'esprit c'est agir, c'est juger, c'est penser, et par conséquent c'est croire. Le besoin de penser et de croire subsistait donc dans l'esprit humain; seulement il demandait une nouvelle forme. Or, quelle forme pouvait-il affecter? Ce n'était pas le sensualisme, car le stoïcisme l'avait décrié; ce n'était pas l'idéalisme pratique, le stoïcisme, car l'épicuréisme l'avait décrié à son tour, et le scepticisme les avait ruinés l'un et l'autre, et en même temps il s'était ruiné lui-même. De là la nécessité d'une tentative tout-à-fait nouvelle, car l'esprit humain ne pouvait se fier qu'à un moyen de connaître que le scepticisme n'eût pas encore attaqué. Il fallait donc renoncer à chercher la vérité dans la combinaison plus ou moins savante et ingénieuse des données sensibles, et dans l'abstraction appliquée à la raison seule et aux idées générales qu'elle porte en elle-même. Or, le caractère de tous ces procédés était d'être successifs, de conduire par degrés à la vérité; et tous ayant été employés en vain, il fallait bien rechercher s'il n'y a pas dans l'intelligence une force jusque là inconnue ou trop négligée, qui, sans s'appuyer sur l'abstraction qui souvent se dissipe en rêveries, ou sur l'empirisme qui nous retient dans une sphère inférieure et bornée, at-

teint directement à la vérité, et non pas à la vérité relative, mais à la vérité absolue, et non pas seulement à la vérité abstraite, mais au principe réel de toute vérité, à son principe absolu, c'est-à-dire à Dieu. Le seul moyen de connaître laissé alors à l'esprit humain était donc le mysticisme. Le mysticisme est le coup de désespoir de la raison humaine, sa dernière ressource, l'élévation directe de l'ame à Dieu, ni par l'abstraction rationnelle, ni par l'analyse sensible, mais par une intuition immédiate. De là, Messieurs, dans l'histoire de la philosophie grecque, un dernier moment illustre, celui de la philosophie religieuse. Une première époque, sous Pythagore et sous les Ioniens, avait été consacrée à la philosophie naturelle; une seconde, sous Aristote et Platon, avait été remplie par une philosophie qui, sans oublier l'univers et Dieu, avait surtout un caractère moral et humain; la troisième et dernière époque est celle de la philosophie religieuse. Ainsi, les trois grandes époques de la philosophie grecque parcourent et éclairent les trois grands objets de la philosophie, savoir, la nature, l'homme, et Dieu.

La raison du caractère religieux de la troisième et dernière époque de la philosophie grecque était dans le mouvement intérieur, dans

le progrès nécessaire de cette philosophie. A cette cause fondamentale se joignaient des causes extérieures que je me bornerai à vous rappeler rapidement. Pensez-y, Messieurs; nous sommes au second siècle de l'ère chrétienne: et alors où en était le monde? où en était la société? où en était la littérature? où en était l'art? où en était toute la civilisation antique? La liberté grecque était finie sans retour; la puissance romaine, à peu près achevée, déja se dévorait elle-même, et laissant l'ame sans aucun intérêt pratique général, la livrait à la merci de tous les caprices d'un oisif égoïsme. De là, dans le grand nombre, les bassesses de l'épicuréisme; dans quelques solitaires, la folie sublime du stoïcisme; dans les arts, l'absence de toute vraie grandeur et de toute naïveté; partout le besoin d'émotions nouvelles, partout des raffinemens infinis: tel était le monde au second siècle de l'ère chrétienne. Il n'y avait plus rien de grand à y faire, et le seul asyle de l'ame était le monde invisible; il était bien naturel d'abandonner alors la terre pour le ciel, et une pareille société pour le commerce de Dieu.

Aussi commencent à paraître de toutes parts des sectes religieuses et des écoles philosophiques dont le caractère dominant est un caractère religieux, et qui toutes emploient pour procédés

non plus l'abstraction, non plus l'analyse, mais l'inspiration, l'enthousiasme, l'illumination. De là la cabale des Juifs (1) et le gnosticisme (2). Mais je me hâte d'arriver, Messieurs, au système qui représente le mysticisme régulier et scientifique de cette époque, savoir, l'école d'Alexandrie.

De toutes les circonstances extérieures qui introduisaient le mysticisme dans la philosophie, la première sans contredit fut le contact de la Grèce avec l'Orient. Or, ce qui domine dans l'Orient c'est le sentiment religieux, l'enthousiasme, c'est-à-dire le mysticisme; l'esprit grec en touchant l'esprit oriental s'était empreint d'une couleur mystique : de là le caractère de la civilisation d'Alexandrie et celui de sa philosophie.

Sans doute, Messieurs, le projet avoué de l'école d'Alexandrie est l'éclectisme. Les Alexandrins ont voulu unir toutes choses, toutes les parties de la philosophie grecque entre elles,

(1) D'une part, Philon, né quelques années avant J.-C., et Numénius d'Apamée, deux siècles après; et de l'autre, Akibha, mort en 138, et Siméon Ben Jochai, *l'Étincelle de Moïse.*

(2) Γνῶσις, connaissance par excellence, c'est-à-dire connaissance de l'être divin. Simon le Magicien, Ménandre le Samaritain, le Juif Corinthus, du premier siècle; Saturninus, Basilides, Carpocrate et Valentin, Marcion, Cerdon, Bardesanes, presque tous Syriens, du deuxième siècle, et le Persan Manès, du troisième.

la philosophie et la religion, la Grèce et l'Asie. On les a accusés d'avoir abouti au syncrétisme; en d'autres termes, d'avoir laissé dégénérer une noble tentative de conciliation en une confusion déplorable. On aurait pu leur faire, avec plus de raison, le reproche contraire. Loin que l'école d'Alexandrie tombe dans le vague et le désordre qu'engendre souvent une impartialité impuissante, elle a le caractère décidé et brillant de toute école exclusive, et il y a si peu de syncrétisme en elle, qu'il n'y a pas beaucoup d'éclectisme; car ce qui la caractérise est la domination d'un point de vue particulier des choses et de la pensée. Placée entre l'Afrique, l'Asie et l'Europe, Alexandrie veut unir l'esprit oriental et l'esprit grec; mais, dans cette fusion, ce qui domine est l'esprit oriental. Elle veut unir la religion et la philosophie, mais ce qui domine est la religion. Elle veut unir toutes les parties de la philosophie grecque, mais ce qui domine est Platon et surtout Pythagore. Des trois élémens dans lesquels nous avons vu se résoudre tous les systèmes de la philosophie grecque, savoir, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, assurément on n'accusera pas l'école d'Alexandrie d'avoir fait une trop large part au scepticisme. Or, où il n'y a pas une certaine dose de scepticisme, il n'y a pas de véritable éclec-

tisme, et de là il ne peut sortir qu'un dogmatisme intempérant. Restaient le sensualisme et l'idéalisme. Mais accuserez-vous l'école d'Alexandrie d'avoir trop accordé au sensualisme? elle ne lui a rien laissé. Restait donc l'idéalisme seul. Mais une école qui se condamne à un seul élément philosophique est forcée de l'exagérer pour en tirer la philosophie tout entière; et l'idéalisme exclusif de l'école d'Alexandrie l'a bientôt entraînée dans toutes les folies du mysticisme. Le mysticisme, c'est là le caractère véritable de l'école d'Alexandrie, c'est là ce qui lui donne un rang élevé et original dans l'histoire de la philosophie. Le temps me manque pour vous développer avec l'étendue convenable le mysticisme alexandrin; je tâcherai du moins de vous présenter avec quelque précision ses traits essentiels, son principe et quelques unes de ses conséquences.

Puisque l'école d'Alexandrie est une école mystique, elle est une école religieuse; puisqu'elle est une école religieuse, ce qui y joue le principal rôle c'est la théorie religieuse, savoir, la théodicée. La philosophie d'Alexandrie n'a pas fait une théodicée pour sa psychologie, comme je vous ai dit antérieurement qu'elle n'avait pas fait sa synthèse sur son analyse; mais elle a fait sa psycologie, et même sa physique, pour sa théodicée. Son but était un but reli-

gieux; le cœur de sa philosophie devait donc être et est en effet une théodicée. C'est donc là qu'il faut aller d'abord; voyons quelle est la théodicée d'Alexandrie.

Cette théodicée est extrêmement profonde. Ce n'est pas en un jour, Messieurs, et au début des études philosophiques, qu'il appartient à l'esprit le plus pénétrant de sonder les profondeurs de la théodicée alexandrine, et de la juger en connaissance de cause. Il faut une longue étude pour en apprécier les beautés, et une plus longue encore pour en découvrir les vices, car elle en a. Cette théodicée est très profonde, mais elle ne l'est pas encore assez.

Selon les Alexandrins, le principe universel des choses, Dieu, est l'unité absolue, l'unité sans aucun mélange, sans aucune division avec elle-même. Or l'unité absolue, en tant qu'absolue, est une unité qui ne peut avoir d'attributs, de qualités, de modifications, car tout cela la diviserait; son existence se réduit nécessairement à l'essence pure. Mais quoi! sommes-nous revenus au dieu de Parménide, à l'unité éléatique, à cette unité abstraite, sans attributs et sans qualités, qui indifféremment devient la substance spirituelle de l'ame humaine et le sujet de toutes les modifications possibles de la matière, d'une motte de terre comme de

l'ame de Caton? Non, grace à Dieu, il n'en est rien. Il n'y aurait point eu de progrès dans la philosophie grecque, si Alexandrie eût reproduit Élée, si Ammonius Saccas et Plotin n'eussent été que Parménide et Zénon. Aussi, selon l'école d'Alexandrie, Dieu n'est pas seulement l'essence pure, c'est aussi l'intelligence, c'est l'intelligence absolue, aussi absolue que l'intelligence peut l'être; car, pensez-y bien, l'intelligence, réduite à sa plus simple expression, suppose encore qu'il y a intelligence de quelque chose, par exemple, l'intelligence, la connaissance de Dieu par lui-même. Or, là est déja la distinction d'un sujet dans la connaissance et d'un objet. C'est là la plus simple expression de l'intelligence; et telle est en effet l'intelligence divine, selon l'école d'Alexandrie. Le dieu des alexandrins possède à son second degré, dans son second point de vue, l'attribut de l'intelligence. Il en possède encore un autre : il doit être conçu comme ayant en soi la puissance, cette puissance, cette activité qui est l'activité, la puissance créatrice. Voilà, Messieurs, la trinité alexandrine, Dieu en soi, Dieu comme intelligence, Dieu comme puissance. On ne voit pas facilement ce qui manque à cette théodicée ; cependant elle renferme dans son sein une erreur fondamentale.

Dieu, comme intelligence, admet en soi une division; car on ne se connaît qu'en se prenant comme objet de sa propre connaissance; et l'attribut de l'intelligence introduit nécessairement dans l'essence de l'unité divine la dualité, condition de la pensée, caractère de la conscience. Ou il faut se résigner à un Dieu sans conscience, ou il faut consentir à la dualité dans l'unité primitive. Il y a plus; Dieu n'est puissance, puissance productive, qu'à la condition de produire inépuisablement, de produire indéfiniment; la puissance introduit donc encore dans l'agent qui la possède et l'exerce la multiplicité indéfinie. Mais le dieu d'Alexandrie avait été posé d'abord comme l'unité absolue. Quand donc la philosophie d'Alexandrie lui ajoute sagement l'intelligence et la puissance, elle ajoute la dualité et la multiplicité à l'unité. Je le répète, la pensée et la puissance engendrent nécessairement la dualité et la multiplicité. Or, voici le principe de toute erreur dans l'école d'Alexandrie : selon elle, la multiplicité, la diversité et la dualité qui commence la diversité, est inférieure à l'unité absolue; d'où il suit que Dieu, comme être pur, comme substance, est supérieur à Dieu comme cause, comme intelligence et comme puissance; d'où il suit, en général, que la puissance et l'action, l'intelligence et la pen-

sée, sont inférieures à l'existence en soi, à l'unité absolue. Là est le principe de toute erreur, le principe qui dans ses conséquences a entraîné toutes les aberrations de l'école d'Alexandrie. Non, Messieurs, il n'est pas vrai que l'unité soit supérieure à la dualité et à la multiplicité, quand la multiplicité et la dualité dérivent de l'unité et s'y rattachent. Car qu'est-ce que la dualité et la multiplicité produites par l'unité, sinon la manifestation de l'unité? Une unité qui ne se développerait pas en dualité et en multiplicité ne serait qu'une unité abstraite. Ou l'unité est purement abstraite, et elle est comme si elle n'était pas; ou elle est réelle, et elle ne peut pas ne pas se développer en dualité et en multiplicité. Si Dieu n'est que l'être en soi, il est comme s'il n'était pas; et s'il est réellement, s'il est à la fois et comme substance et comme cause, comme essence à la fois et comme intelligence et puissance, il ne peut pas ne pas se développer: or tout développement sort de l'unité; mais il ne la dissout pas, il la manifeste (1).

Savez-vous quelle est la conséquence immédiate de l'erreur que je viens de vous signaler, et qui se retrouvera plus d'une fois sur notre

(1) Voyez *Fragmens philosophiques*, préface, p. 50; *Nouveaux Fragmens*, article Zénon d'Élée; et l'*Introduction de l'année dernière*, leçon 5[e].

route? L'intelligence et la puissance, engendrant la dualité et la diversité, sont déclarées inférieures à l'être en soi. Or, qu'est-ce que le monde? Le monde des alexandrins n'est pas une simple formation, comme le monde du stoïcisme; c'est une vraie création, une création de Dieu. Donc le monde des alexandrins est plein d'intelligence et de vie; il est beau, harmonieux, immortel, comme celui qui l'a fait. Mais en même temps il est clair qu'il est plein de diversité et de multiplicité; il est donc au dessous de l'unité. Donc le monde, tout beau et harmonieux qu'il est, est un développement inférieur à son principe; le monde, la création est une chute. Si les alexandrins eussent été conséquens, ils eussent été jusqu'à dire que Dieu eût mieux fait de ne pas créer le monde; alors il leur eût fallu accuser Dieu et sa nature, car nous avons vu que cette nature est précisément telle, qu'étant intelligence et puissance aussi bien qu'unité, et cause aussi bien que substance, elle ne pouvait pas ne pas projeter hors d'elle-même la variété et le monde.

Jugez donc quelle absurdité d'attaquer l'optimisme alexandrin comme excessif et trop absolu; je lui reprocherai au contraire d'être si imparfait, qu'à la rigueur, selon moi, il se résout en pessimisme. Car si le monde, comme

venant de Dieu, est bien fait, c'est une chute pourtant, selon les alexandrins, d'où il suit qu'il eût mieux été qu'il ne fût pas du tout; et certes ce n'est pas le véritable optimisme : mais pour arriver à celui-là, il fallait à la philosophie le christianisme, dix-sept siècles et Leibnitz.

Quelle est la psychologie de l'école d'Alexandrie, la psychologie qui dérive d'une pareille ontologie? Les alexandrins admettent dans la théorie de la connaissance humaine différens degrés : 1° la connaissance qui résulte de la sensation; 2° la connaissance des opérations de l'ame; 3° celle que donne l'emploi de l'analyse et de la synthèse; 4° la connaissance des vérités premières, des principes, connaissance qui se rapporte à l'intelligence à son plus haut degré; 5° enfin une opération qui est en psychologie et dans l'ame ce qu'est dans la théodicée et dans Dieu l'être pur au dessus de l'intelligence et de la puissance, savoir, la capacité de l'ame de s'élever au dessus de l'intelligence. Or, comment s'élève-t-on au dessus de l'intelligence? L'intelligence réduite à sa plus simple expression contient une dualité dans l'ame comme dans Dieu. Comment donc sort-on de l'intelligence, c'est-à-dire de la dualité? On en sort, Messieurs, parce que les alexandrins appellent la simplification ἁπλώσις, c'est-à-dire la réduction de l'ame à l'état d'essence, d'essence pure, sans

pensée, sans intelligence, ramenée à l'unité. Et quelle est l'opération qui nous fait arriver à cette simplification, à cette réduction de l'ame à l'état d'essence, à l'unité? L'extase. Le mot vient des alexandrins, parce que la théorie a été pour la première fois régulièrement constituée et élevée au rang et à l'autorité d'une théorie philosophique dans l'école d'Alexandrie. C'est dans les écrivains de cette école qu'il faut lire, et qu'on peut lire pour la première fois une description psychologique du phénomène de l'extase(1).

Telle est la psychologie alexandrine; elle dé-

(1) Sur les cinq degrés de la connaissance dans la psychologie alexandrine, voyez un passage décisif du Traité de Proclus, *De Providentia et Fato et eo quod in nobis*, dans mon édition, t. 1er, p. 37-42. Voici la description du cinquième degré de la connaissance, dans le mauvais latin de l'archevêque de Corinthe, Guillaume de Morbeka :

Quintam etiam post has omnes cognitiones intelligentiam volo te accipere, qui credidisti Aristoteli quidem usque ad intellectum operationem sursum ducenti, ultrà hanc autem nihil insinuanti ; assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum, et μανίαν, *ut verè hanc divinam divulgant. Ipsum aiunt imum animæ..... Omnia enim simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali. Intelligens quidem etiam anima et se ipsam cognoscit et quæcumque intelligit..... Superintelligens autem et se ipsam ignorat, quo adjacens* τὸ *unum, quietem amat clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio..... Fiat igitur unum ut videat* τὸ *unum, magis autem ut non videat. Videns enim, intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non* αὔτο τὸ *unum. Hanc, o amice, divinissimam Entis operationem animæ aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans se ipsum non ab exterioribus motibus sed ab interioribus, Deus factus...*

rive de leur théodicée, et elle se rattache à leur dernier but, qui, comme je vous l'ai dit, est un but religieux. La religion est l'union de l'homme à Dieu : l'union de l'homme à Dieu se fait par la plus grande ressemblance de l'homme à Dieu ; or, dans l'école d'Alexandrie, Dieu étant conçu comme unité absolue, l'homme ne peut lui ressembler qu'à la condition de se faire lui-même unité absolue. Platon avait dit profondément que l'homme doit ressembler à Dieu, et qu'il y ressemble le plus possible par la pensée, par les idées; car le Dieu de Platon est la substance des idées, λόγος θεῖος. Voilà un Dieu intelligent; aussi la morale platonicienne, bien que trop contemplative, ne proscrit ni l'action ni la science; mais au lieu du Dieu de Platon, dont les idées sont l'attribut, l'école d'Alexandrie met un Dieu dont le type est l'unité absolue: de là une morale et une religion toutes différentes, une morale et une religion ascétiques. Platon avait proposé la ressemblance de l'homme à Dieu; c'était assez, ce semble. L'école d'Alexandrie propose l'unification de l'homme avec Dieu, ἑνώσις, c'est-à-dire la destruction de toute humanité; car si l'homme, en essayant de ressembler à Dieu, s'élève au dessus des conditions ordinaires de l'existence, il ne peut s'unir avec Dieu qu'en s'y absorbant, en se détruisant lui-même.

Une fois le mysticisme arrivé à ce point, il est aisé de prévoir quels égaremens suivront nécessairement. Sans doute, dans le premier âge de l'école d'Alexandrie, les hommes à la fois religieux et savans qu'elle produisit au second et au troisième siècle de l'ère chrétienne, Plotin et surtout Porphyre, se préservèrent de l'extravagance. Toutefois, n'oublions pas que l'ingénieux Porphyre, Porphyre, un des plus grands critiques de l'antiquité, prétend, dans la vie de Plotin, que son maître a été une fois honoré de la vue de Dieu. Mais du moins, dans Porphyre et dans Plotin, il n'y a aucune trace de théurgie et de magie. Il n'en est pas ainsi quand on arrive aux médiocrités alexandrines; quand, par exemple, on descend à Jamblique, véritable prêtre, qui précipite le mysticisme dans la théurgie, fait des évocations et des miracles. Ouvrez Eunape, ou, si vous voulez, lisez l'extrait fidèle que j'en ai (1) donné, et vous trouverez toute l'école d'Alexandrie enfoncée dans la divination, dans l'ascétisme et dans des actes de théurgie, c'est-à-dire des cérémonies mystérieuses, agréables à Dieu, en vertu desquelles on obtient de la puissance sur la nature. Voulez-vous voir le mysticisme en action? prenez Julien. Julien est le héros du mysticisme; ce n'est pas autre chose

(1) *Nouveaux Fragmens*, p. 200.

qu'un écolier d'Alexandrie devenu empereur; c'est l'école d'Alexandrie sur le trône. Julien a tous les préjugés de ses maîtres, avec l'énergie nécessaire pour faire voir ce que pouvait le mysticisme alexandrin, ou plutôt ce qu'il ne pouvait pas. Il a succombé, et avec lui a fini le rôle brillant de l'école d'Alexandrie. Avant de s'éteindre elle se ranime un moment dans Proclus, qui en est le dernier et le plus grand représentant. Proclus, Messieurs, est un esprit du premier ordre; c'était le géomètre et l'astronome le plus distingué de son temps; il avait toute la science d'Hipparque et de Ptolémée. Il a laissé sur Ptolémée un commentaire qui est regardé comme le dernier mot des mathématiques anciennes. C'était aussi un homme d'une vaste érudition, et il avait une connaissance approfondie de toutes les religions, qu'il honorait toutes, à ce point qu'il s'appelait lui-même une sorte de prêtre universel, un hiérophante du monde entier, τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην (1). Sans parler de sa profondeur, comme métaphysicien, je m'empresse de vous dire que c'est un moraliste très pur; et je saisis cette occasion de vous assurer, Messieurs, qu'après avoir beaucoup lu les Alexandrins, je ne leur ai jamais surpris une maxime morale équivoque; et il faut remarquer que le mysticisme

(1) Marinus, *Vie de Proclus*, édition de M. Boissonade.

d'Alexandrie s'est entièrement garanti des extravagances morales, ou plutôt immorales que je vous ai signalées dans le Bhagavad-Gita. Proclus est un moraliste sévère comme l'école à laquelle il appartient; mais la vertu qu'il recommande et qu'il pratique n'est pas de ce monde. D'après la doctrine de son école, il divise les vertus en deux classes : les unes sont ce qu'il appelle les vertus politiques, πολιτικαί, c'est-à-dire les vertus d'usage sur cette terre; vertus subalternes, qui ne sont que le premier degré de la vertu, selon les Alexandrins. La vraie vertu est la vertu sanctifiante et purifiante, τελετική, c'est-à-dire la vertu religieuse : c'est la sainteté substituée à la vertu. Je définirais volontiers Proclus, avec son talent supérieur d'analyse, au sein de l'école synthétique d'Alexandrie, l'Aristote du mysticisme alexandrin. Et savez-vous par où a fini cet Aristote du mysticisme? par des hymnes (1) mystiques empreintes d'une profonde mélancolie, où l'on voit qu'il désespère de la terre, l'abandonne aux barbares et à la religion nouvelle, et se réfugie un moment en esprit dans la vénérable antiquité, avant de se perdre à jamais dans le sein de l'unité éternelle, suprême objet de ses efforts et de ses pensées.

(1) Voyez l'édition de M. Boissonade.

Avec Proclus finit l'école d'Alexandrie. Victimes de représailles sévères et d'une persécution habilement calculée, ces pauvres alexandrins, après avoir été chercher un asyle dans leur cher Orient, à la cour de Cosroès (1), revenus en Europe, se dispersent sur la face du monde, et la plupart se perdent et s'éteignent dans les déserts de l'Égypte, convertis pour eux en Thébaïde philosophique.

Nous sommes arrivés, Messieurs, au terme de la philosophie grecque. Après le mysticisme alexandrin, il n'y a plus eu d'autre système, et il ne pouvait y en avoir d'autre. Le sensualisme et l'idéalisme étaient épuisés, consommés : le scepticisme les avait détruits et s'était détruit lui-même. Après le scepticisme, il n'y avait pas d'autre ressource que le mysticisme; or il n'y a pas d'autre élément philosophique; donc avec le mysticisme alexandrin devait finir et a fini la philosophie grecque. Elle est à Alexandrie, pour ainsi dire, à son lit de mort; elle expire sans retour au sixième siècle. Pour qu'un mouvement philosophique recommence, il faut que du sein de la grande révolution qui emporte l'antiquité grecque et romaine, sorte un nouveau monde, qui produise peu à peu une nouvelle philosophie. Il faut que la civilisation moderne en-

(1) Suidas, v. πρεσβεῖς.

gendre la philosophie moderne. La prochaine fois, Messieurs, je vous conduirai dans ces nouvelles régions.

Errata de la septième leçon.

Page 253, *au lieu de* ἰσκάκις, *lisez* ἰσάκις.
Page 265, *au lieu de* τα, *lisez* τὰ.
Page 275, *au lieu de* ἐθικὴ, *lisez* ἠθικὴ.

NEUVIÈME LEÇON.

Scholastique. — Son caractère et son origine. — Division de la scholastique en trois époques. — Première époque. — Seconde époque. — Troisième époque. Naissance de l'indépendance philosophique ; querelle du nominalisme et du réalisme, qui représentent l'idéalisme et le sensualisme dans la scholastique. — Jean Occam. Ses partisans et ses adversaires. — Décri des deux systèmes et de la scholastique. — Mysticisme. — Le chancelier Gerson. Sa théologie mystique. Extrait de cet ouvrage. — Conclusion.

Messieurs,

Nous avons vu constamment jusqu'ici, dans l'Inde et dans la Grèce, la philosophie sortir de la religion, et en même temps nous avons vu qu'elle n'en sort pas immédiatement, et que ce n'est pas en un jour qu'elle s'élève de l'humble soumission par laquelle elle commence, à l'absolue indépendance qui plus tard la caractérise. Nous l'avons vue jusqu'ici passer par une époque

en quelque sorte préparatoire, où elle essaie ses forces au service d'un principe étranger, réduite à l'emploi modeste d'ordonner et de régulariser des croyances qu'elle n'a pas faites, en attendant le moment où elle pourra chercher elle-même la vérité à ses risques et périls. La philosophie moderne présente le même phénomène. Elle est aussi précédée d'une époque qui lui sert d'introduction, et pour ainsi dire de vestibule. Cette époque, c'est la scholastique. Comme le moyen âge est le berceau de la société moderne, de même la scholastique est celui de la philosophie moderne. Ce que le moyen âge est à la société nouvelle, la scholastique l'est à la philosophie des temps nouveaux. Or, le moyen âge n'est pas autre chose que le règne absolu de l'autorité ecclésiastique, dont les pouvoirs politiques ne sont que les instrumens plus ou moins dociles. La scholastique, ou philosophie du moyen âge, n'est de son côté autre chose que l'emploi de laphilosophie comme simple forme au service de la foi, et sous la surveillance de l'autorité religieuse.

Telle est, Messieurs, la philosophie scholastique. Son emploi est borné; ses limites bien étroites; son existence précaire, inférieure, subordonnée. Eh bien, là encore la philosophie est la philosophie; et à peine avec le temps s'est-

elle fortifiée, à peine la main qui était sur elle s'est-elle retirée ou s'appesantit-elle moins, que, fidèle à sa nature, la philosophie moins dépendante recommence à se diviser, et se divise précisément comme elle l'avait fait déja et dans l'Inde et dans la Grèce. Elle reprend, aussitôt qu'elle est un peu libre, son allure et ses tendances naturelles; et ces tendances donnent encore les quatre systèmes opposés que je vous ai signalés. Mais, encore une fois, ce n'est pas en un jour qu'elle est arrivée là; pour y arriver nous-mêmes, parcourons, mais rapidement, l'histoire de la scholastique.

Faute de chronologie, nous ne pouvons nous faire une idée bien précise de l'époque correspondante à la scholastique dans la philosophie indienne. Nous distinguons l'école Mimansa de l'école Sankhya. Mais quand a commencé le Mimansa? quand a commencé le Sankhya? et quel a été le développement propre et les phases successives du Mimansa? nous l'ignorons. L'induction nous porte à croire que le Mimansa a dû précéder le Sankhya; mais cependant les faits, dans cette Inde où tout dure si long-temps, où tout subsiste à côté de tout, les faits nous montrent le Mimansa à une époque assez récente. Ainsi Koumarila, le fameux docteur Mi-

mansa dont je vous ai parlé, est du quatorzième siècle de notre ère. Mais en Grèce, une chronologie certaine nous apprend quand a commencé l'époque des mystères et quand a commencé celle de la philosophie. Orphée est à peu près du douzième siècle avant l'ère chrétienne. L'époque des mystères a donc rempli six siècles jusqu'à Thalès et Pythagore, qui ouvrent le sixième siècle avant notre ère. Nous connaissons les deux points extrêmes ; mais l'espace intermédiaire est encore couvert d'épaisses ténèbres. Quel a été le développement et les phases de l'époque des mystères? Que s'est-il passé entre Orphée et Pythagore, entre Musée et Thalès? Comment l'esprit humain a-t-il été du sanctuaire des temples aux écoles de l'Ionie et de la grande Grèce? Nous le savons mal, ou nous ne le savons pas du tout.

Nous sommes beaucoup plus heureux dans le moyen âge. Nous savons quand la scholastique est née; nous savons quand elle a péri, et nous savons quel a été son développement entre ces deux extrêmités; nous connaissons son point de départ, son progrès et sa fin.

Messieurs, quand est née la scholastique? C'est demander quand est né le moyen âge; car la scholastique est l'expression philosophique du

moyen âge. Pour que la scholastique fût, il fallait que fût déja le moyen âge, puisque la scholastique n'est que le moyen âge développé dans la philosophie qui lui est propre. Le moyen âge, ou la société nouvelle, a été conçu, pour ainsi dire, au premier siècle de l'ère chrétienne; mais il n'a paru à la lumière qu'avec le triomphe même de son principe, c'est-à-dire de la religion chrétienne; et la religion chrétienne n'est arrivée à sa domination parfaite qu'après avoir été délivrée de tous les débris de l'ancienne civilisation, et après que le sol de notre Europe, enfin assuré contre le retour d'invasions et de débordemens barbares, fut devenu plus ferme et propre à recevoir les fondemens de la société nouvelle que l'église portait dans son sein. Or l'Europe et l'église n'en sont arrivées là qu'au temps de Charlemagne, et à l'aide de Charlemagne. Charmagne est le génie du moyen âge; il l'ouvre et le constitue. Il représente essentiellement l'idée de l'ordre; c'est, par dessus tout, un esprit fondateur et organisateur. Il avait, pour constituer l'Europe, plus d'une tâche à accomplir, et il a suffi à toutes. 1° Il fallait en finir avec ces invasions de toute espèce, qui, remuant sans cesse le sol de l'Europe, s'y opposaient à tout établissement fixe. Aussi, d'une main Charlemagne

a arrêté les Sarrasins au midi, de l'autre les barbares du nord, dont lui-même il descendait, et par là il a cessé d'être un étranger en Europe; il s'est fait Européen, homme de la civilisation nouvelle. C'était là sa tâche matérielle. 2° Il fallait constituer l'ordre moral. Or, on ne le pouvait que sur la base de la seule autorité morale du temps, savoir, l'autorité religieuse; aussi ce Charles, dont la personnalité était si forte, n'a pas hésité à redemander la couronne qui était déja sur sa tête à l'autorité pontificale, dont il se reconnut le vassal et l'instrument. Telle a été la fondation de l'ordre moral du moyen âge. 3° Restait à constituer l'ordre scientifique; Charlemagne l'a fait également. C'est Charlemagne, ou c'est à l'exemple de Charlemagne, que ses successeurs ou ses rivaux, Charles-le-Chauve et Alfred-le-Grand, ont de toutes parts recherché les moindres étincelles de l'ancienne culture pour rallumer le flambeau de la science. C'est Charlemagne qui le premier ouvrit des écoles, *scholæ* (1). Ces écoles étaient le foyer de la science d'alors; de là la science d'alors, appelée *scholastique*. Voilà l'origine de la chose et celle

(1) Voyez l'ouvrage de Launoy, *De celebrioribus scholis à Carolo Magno et post ipsum instauratis*. Paris, 1672. Plusieurs fois réimprimé

du mot; et le caractère de la scholastique est déja dans son origine. En effet, où Charlemagne institua-t-il et pouvait-il instituer ces écoles? là où il y avait le plus d'instruction encore, là où il y avait le plus de loisir pour en acquérir, là où il y avait la nécessité d'en acquérir, là où il y avait le devoir de la répandre; c'est-à-dire auprès des siéges épiscopaux, dans les monastères, dans les cloîtres, dans les couvens. Ainsi les couvens sont le berceau de la philosophie moderne, comme les mystères ont été celui de la philosophie grecque; et la scholastique est empreinte, dès son origine, d'un caractère ecclésiastique.

Maintenant que vous connaissez son origine, voyons quelle a été sa fin. La scholastique a fini quand a fini le moyen âge; et le moyen âge a fini quand l'autorité ecclésiastique a cessé d'être tout, quand les autres pouvoirs, et en particulier le pouvoir politique, sans s'écarter de la juste déférence et de la vénération qui est toujours due à la puissance religieuse, a revendiqué et conquis son indépendance. Dès là il ne se pouvait pas que la philosophie, qui marche toujours à la suite des grands mouvemens de la société, ne revendiquât aussi son indépendance et ne la conquît peu à peu. Je dis

peu à peu; car la révolution qui a fait passer la philosophie de l'état de servante de la théologie à celui de puissance indépendante, ne s'est pas accomplie en un jour; elle a commencé dès le quinzième et le seizième siècle; mais elle a été accomplie et consommée plus tard, et la philosophie moderne n'a commencé véritablement, vous le savez, qu'à Bacon et à Descartes.

Voilà donc les deux points extrêmes connus: d'une part le siècle de Charlemagne, de l'autre celui de Bacon et de Descartes, le huitième siècle et le dix-septième. Reste à déterminer ce qui a été entre ces deux points extrêmes : rien de plus simple. Que peut-il y avoir entre le commencement et la fin d'une chose? le milieu. Et qu'est-ce que le commencement de la scholastique? la soumission absolue de la philosophie à la théologie. Qu'est-ce ensuite que la fin de la scholastique? la fin de cette soumission et la revendication de l'indépendance de la philosophie : de là tirez le milieu de la scholastique, c'est-à-dire le milieu entre l'asservissement et l'indépendance, c'est-à-dire une alliance dans laquelle la théologie et la philosophie se prêtent un mutuel appui. De là trois momens distincts dans la scholastique : 1° subordination absolue de la philosophie à la théologie;

2° alliance de la philosophie et de la théologie; 3° commencement d'une séparation, faible d'abord, mais qui peu à peu grandit, s'étend et aboutit à la philosophie moderne.

La première époque de la scholastique n'est pas autre chose que l'emploi de la philosophie comme forme sur le fond de la théologie chrétienne. Ainsi pour connaître complètement cette première époque, il faudrait connaître ce qu'était alors la théologie, et ce qu'était la forme, c'est-à-dire la philosophie. Or, la théologie n'est pas notre sujet; notre seul sujet est la philosophie. Je n'entrerai donc pas dans la théologie, je ne m'occuperai que de sa forme, car là était toute la philosophie de cette époque. Mais avant tout, il importe de déterminer quelles étaient alors les ressources de la science nouvelle, les bases et les instrumens de la scholastique. Messieurs, théologiquement, il y avait, avec l'autorité de l'église et ses décisions habituelles, la tradition et les saints Pères, surtout les Pères latins, car les Pères grecs étaient peu connus hors de Constantinople; et parmi les Pères latins, celui qui représentait tous les autres était saint Augustin. Maintenant, sous le rapport de la forme et de la philosophie, on ne possédait que quelques écrits médiocres, demi-littéraires et demi-

philosophiques, qui renfermaient le peu de connaissances et d'élémens d'instruction qui avaient échappé à la barbarie. Ce sont les écrits de Mamert (1), de Capella (2), de Boëce (3), de Cassiodore (4), d'Isidore (5), et de Bède le vénérable (6). Celui que Charlemagne mit à la tête de cette régénération de l'esprit humain, Alcuin (7), n'eut guère à sa disposition d'autres matériaux, avec l'*Organum* d'Aristote. La réputation de Charlemagne, comme ami des lettres, était si grande dans le monde d'alors, que de Constantinople on lui apporta, comme le présent qui pouvait le flatter davantage, l'*Organum* d'Aristote. Ce fut là la principale ressource de la scholastique; et pour bien comprendre cette première époque,

(1) De Vienne en Dauphiné, m. vers 477 ap. J.-C. *De quantitate animæ.* Souvent imprimé.

(2) Marcien Capella, fl. 474. *Satyricon.*

(3) Né en 470; sénateur du roi goth Théodoric, commente Aristote, écrit le traité *De consolatione philosophiæ*, dans sa prison de Pavie, d'où il ne sortit que pour être décapité.

(4) Mort en 575. *De septem disciplinis.*

(5) Isidore, *Hispalensis*, archevêque de Séville, m. 636. *Originum seu etymologiarum* lib. xx.

(6) De Wirmond en Angleterre, né 673, m. 735. Opp., Bâles, 1563. Cologne, 1612.

(7) Né à Iorck 726, m. 804. Opp. éd. Forster, Ratisbonne, 2 vol. in-fol., 1773. Il eut pour élève Rhabanus Maurus, mort archevêque de Mayence, 856.

il faut ne jamais séparer dans son esprit saint Augustin et l'*Organum* : de là la grandeur admirable du fond théologique et la pauvreté de la forme, c'est-à-dire de la philosophie. On trouve, même alors, dans la scholastique un ordre d'idées et même d'argumens bien supérieur à ces temps barbares ; et quand on ne sait pas quelle en est la source, on est tenté de trop admirer ces premiers essais de la philosophie du moyen âge : c'est au christianisme et à saint Augustin qu'il faut rapporter son admiration. Quant à la forme, elle est, comme je vous l'ai dit, pauvre, faible, incertaine ; et c'est là ce qui appartient réellement au moyen âge et à la première époque de la scolastique.

Les principaux maîtres de la scolastique pendant cette époque sont, sans compter Alcuin qui en est le point de départ, Scott Érigène, saint Anselme de Cantorbéry, Bérenger de Tours, Lanfranc de Pavie, Hildebert de Tours, Abailard et son école, Pierre de Novarre, dit le Lombard, et Alain des Isles. Remarquez qu'ils sont tous ecclésiastiques, et que leur philosophie est toute religieuse et toute chrétienne. C'est là leur commun caractère; ils ne font tous, sous ce rapport, que commenter cette belle phrase de

Scott Érigène (1) : « il n'y a pas deux études, l'une de la philosophie, l'autre de la religion; la vraie philosophie est la vraie religion, et la vraie religion est la vraie philosophie. » Je n'insisterai pas sur ce point; il est plus intéressant de vous signaler, dans cette unité si sévère, le progrès qui s'y laisse apercevoir de siècle à siècle,

(1) *De prædestinatione* (collection de Maugin, t. I, p. 103). *Non aliam esse philosophiam aliudve sapientiæ studium, aliamve religionem... Quid est de philosophia tractare nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.* Alain des Iles (*Alanus ab Insulis*), qui ferme cette époque de la scholastique, parle comme Scott Érigène qui la commence. Alain des Iles est un moine de Clairvaux, élève de saint Bernard, mort en 1203. Son ouvrage est intitulé : *Ars fidei catholicæ;* il est dédié au pape Clément III. En voici l'introduction : *Cum nec miraculorum mihi gratia collata est, nec ad vincendas hæreses sufficiat auctoritates inducere, cum illas hæretici aut prorsus respuant aut pervertant, probabiles fidei nostræ rationes, quibus perpicax ingenium vix possit resistere, studiosius adornavi, ut qui prophetiæ et evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur, et nunc quasi per speculum contemplentur quod postea demum in perfecta scientia comprehendant. Itaque hoc opus in modum artis compositum, definitiones, distinctiones, propositiones ordinato successu propositas exhibet.* Il est divisé en cinq livres. 1° *De uno eodemque trino Deo, qui est una omnium causa.* 2° *De mundo, deque angelorum et hominum creatione et libero arbitrio.* 3° *De reparatione hominis lapsi.* 4° *De Ecclesiæ sacramentis.* 5° *De resurrectione et vita futuri sæculi.* Je rapporte ici ces divisions parce que ce sont là les divisions ordinaires de la métaphysique théologique de cette époque.

depuis le huitième jusqu'au douzième; car c'est dans ce progrès que se dessinent les différens traits et l'originalité de ces philosophes du moyen âge. S'ils sont uns dans leur soumission sans borne à l'église, ils sont divers comme hommes, comme penseurs et comme appartenant à différens temps. La philosophie n'est pour eux que la forme de la théologie; mais cette forme se modifie et se perfectionne successivement entre leurs mains.

On peut dire que Scott Érigène (1) se distingue entre tous les autres par son érudition. Il savait le grec, et il a traduit Denis l'Aréopagite; et, comme Denis l'Aréopagite est un écrivain mystique qui contient à peu près le mysticisme alexandrin, Scott Érigène avait

(1) Joannes Scotus Erigena, ainsi nommé parce qu'il était Irlandais, vécut à la cour de Charles-le-Chauve, qui le protégea; mal vu à Rome, il retourna en Angleterre, sur l'invitation d'Alfred-le-Grand, et enseigna à Oxford, où il mourut en 886. Il a traduit en latin Denis l'Aréopagite. Ses autres ouvrages sont 1° *De divina prædestinatione et gratia*, dans la collect. de Maugin, t. 1, p. 103 sqq, Paris, 1650. 2° Περὶ φύσεως μερισμοῦ, *de Divisione naturæ*, lib. v, éd. Th. Gale, Oxford, 1681. Remarquez surtout dans ce dernier ouvrage une théorie de la création (lib. III, p. 106), par l'explication du verset de saint Jean. — Tout y est ramené à la foi : *nesciendo scitur.*—Lib. 1, p. 25. *Qui... intellectus deum non intelligit, nec se ipsum perfecte intelligit; qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum idest deum non intelligit, quomodo dici poterit se ipsum plane intelligere, dum non intelligit intellectum omnium intellectuum, adeoque nec sui ipsius?*

puisé dans son commerce une foule d'idées alexandrines qu'il a développées dans ses deux ouvrages originaux, l'un sur *la Prédestination et la Grace*, l'autre sur *la Division des êtres*. Ces idées, par leur analogie avec celles de saint Augustin, entrèrent facilement dans la circulation, et grossirent le trésor de la scholastique.

Le métaphysicien de cette époque est saint Anselme, né à Aoste en Piémont, prieur et abbé du Bec en Normandie, mort archevêque de Cantorbéry (1). Encore plus dévoué à l'église que Scott Érigène, il est en même temps plus intellectuel : on lui a donné le surnom du second saint Augustin, et il a laissé un grand nombre d'ouvrages qui honorent le onzième siècle. Parmi ces ouvrages, il en est deux dont je vous citerai au moins les titres, car les titres en indiquent assez l'esprit, et révèlent déja un progrès remarquable. L'un est un monologue où saint Anselme suppose un homme ignorant qui cherche la vérité avec les seules forces de sa raison, fiction

(1) Né 1034, m. 1109. — Opp. éd. Dom. Gerberon, in-fol., 1675. Parmi une foule de petits écrits, d'oraisons, d'exhortations, et une correspondance considérable, il faut distinguer les écrits suivans : *De fide trinitatis et de incarnatione verbi.* — *De veritate dialogus* (entre un disciple et le maître). — *De libero arbitrio dialogus.* — *Concordia præscientiæ Dei cum libero arbitrio.* — *Meditationes.* — Ses deux écrits principaux sont le *Monologium* et le *Proslogium*.

hardie pour le temps, bien que ce ne fût qu'une fiction. C'est un antécédent faible sans doute, mais c'est un antécédent du grand ouvrage de Descartes, et, chose étrange, on y trouve plus d'une idée célèbre des *Méditations*. Il est intitulé *Monologium seu exemplum meditandi de ratione fidei*, monologue ou modèle de la manière dont on peut s'y prendre pour se rendre compte de sa foi (1). Le second ouvrage s'appelle *Proslogium seu fides querens intellectum*, Allocution, ou la foi qui tente de se démontrer elle-

(1) Voici une brève analyse du *Monologium.—Præfatio : ...Quatenus auctoritate scripturæ penitus nihil persuaderetur....* (D'ailleurs tout y est d'après les Pères catholiques, saint Augustin, et saint Augustin sur la Trinité.) *...Quæcumque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quæ prius non animadvertisset, prolata sunt..... Quæ de deo necessario credimus, patet quia ea ipsa quislibet, si vel mediocris ingenii fuerit, sola ratione sibimet ipsi magna ex parte persuadere possit. Hoc cum multis modis fieri possit, meum modum hic ponam, quem estimo cuique homini esse aptissimum.*

Ce mode, ce plan consiste à tirer toutes les vérités théologiques d'un seul point, l'essence de Dieu.

La diversité du beau, du grand, du bon, suppose une mesure commune, un idéal *un* de beauté, de bonté, de grandeur, une unité qui est l'essence de tout ce qui est beau, etc. — Elle doit exister, car c'est elle qui est la forme nécessaire de tout ce qui est.—L'unité est antérieure à la pluralité et elle est sa racine.

Est ergo aliquid unum, quod sive essentia sive natura sive substantia dicitur, optimum et maximum est et summum omnium quæ sunt.

Cette unité est Dieu : de là saint Anselme tire en soixante-dix-neuf chapitres les attributs de Dieu, la création, la trinité, la relation de l'homme comme intelligence à Dieu, enfin toute la théologie.

même. Dans le premier écrit, saint Anselme ne se suppose pas en possession de la vérité, il la cherche; dans le second, il se suppose en possession de la vérité, et il essaie de la démontrer. Le nom de saint Anselme est attaché à l'argument qui, de la seule idée de Dieu dérive la démonstration de son existence; argument qui a eu des fortunes si diverses. On s'en est beaucoup moqué au dix-huitième siècle; au dix-septième, il paraissait d'une rigueur invincible. Sans citer saint Anselme et le *Proslogium* (1), que très probablement il ne connaissait pas, Descartes a reproduit cet

(1) Analyse du *Proslogium* :

Procæmium. Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quæ nesciat investigantis, edidi; considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cœpi mecum quærere si forte posset inveniri unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret.....

Quel est cet argument décisif? c'est celui du *Monologium* resserré.—Le plus insensé athée, *insipiens*, a dans la pensée l'idée d'un bien souverain au dessus duquel il n'en peut concevoir un autre. Or ce souverain bien ne peut exister seulement dans la pensée, car on pourrait en concevoir un plus grand encore. On ne le peut, donc ce souverain bien existe hors de la pensée, donc Dieu existe.—Le *Proslogium* se compose de vingt-six petits chapitres; il a pour texte ce passage : *Dixit insipiens in corde suo, non est deus.* Un moine de Marmoutiers, Gaunillon, combattit l'argument de saint Anselme dans un petit écrit sous ce titre : *Liber pro insipiente.* Anselme y répondit dans son *Liber apologeticus contra Gaunillonem.*

argument dans les *Méditations*, lorsque, de la simple idée d'un être parfait, il déduit la nécessité de l'existence de cet être, c'est-à-dire de Dieu. Enfin Leibnitz, en rapportant à saint Anselme l'honneur de l'argument de Descartes, le reprend en sous-œuvre, et le présente sous une forme à la fois plus simple et plus savante (1). Mais peut-être ne faut-il pas tant s'étonner de l'argument de saint Anselme; car, et Leibnitz aurait dû le savoir, le fond en est dans saint Augustin, qui certainement ne l'avait pas inventé, il est dans les alexandrins, il est dans le génie de toute grande école métaphysique et idéaliste, il est surtout dans le génie de l'idéalisme chrétien, et il était digne de saint Anselme, de Descartes et de Leibnitz de le puiser à cette

(1) Lettre à Bierling, correspondance de Korthold, vol. IV, p. 2, *Suffecisset sic argumentari : Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit. Est axioma identicum, demonstratione non indigens. Atqui Deus est ens, ex cujus essentia sequitur ipsius existentia. Est definitio. Ergo Deus, si est possibilis, existit (per ipsius conceptus necessitatem). Ita vides quomodo argumentum reducatur ad syllogismum quemdam primitivum cujus præmissæ sunt axioma identicum et definitio, quæ præmissæ nullam amplius probationem cupiunt.* — Même volume, page 259, lettre française : « Si l'être de soi est impossible (*si nullam habeat essentiam*), tous les êtres par autrui sont impossibles de même, parce qu'ils ne sont pas l'être en soi; ainsi rien ne saurait exister. Donc si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. »

source et de le répandre dans la philosophie moderne.

En négligeant, dans cette revue rapide, et Gerbert (1), et Berenger de Tours (2), et Lanfranc (3) de Pavie, et le cardinal Pierre Damien (4), et saint Hildebert de Tours (5), je ne veux point tout-à-fait passer sous silence Abailard (6). Le grand mérite d'Abailard est d'avoir été beaucoup plus instruit qu'on ne l'était de son temps, et d'avoir joint l'étude de Cicéron à celle de saint Augustin. Dans ce siècle de grossièreté et de pédanterie, Abailard est une sorte de bel esprit classique; de là comme professeur ses prodigieux succès qui contribuèrent à l'établissement de l'université de Paris. Mais il n'est pas seulement remarquable par le goût, il l'est aussi par la dialectique et par les progrès qu'il fit faire à la forme philosophique. Son grand ouvrage n'est plus intitulé Théologie, mais In-

(1) Depuis pape sous le nom de Sylvestre II, né en Auvergne, 999, m. 1003. Il a laissé un traité de dialectique intitulé *De rationali et ratione uti*, dans le *Thesaur. anecdot. Pezii.* T. 1, p. 146.

(2) Mort en 1088.

(3) Mort archevêque de Cantorbery en 1089.

(4) De Ravenne, mort en 1072.

(5) Mort vers 1134 A laissé deux ouvrages : *Tractatus philosophicus* et *Moralis philosophia.*

(6) Né à Palais, près Nantes, 1079.

troduction à la théologie, *Introductio* (1) *ad Theologiam Christianam*, lib. III. A l'exemple d'Hildebert de Tours, Abailard a aussi consacré un ouvrage particulier à la morale : *Ethica, seu liber dictus scito te ipsum.*

Pierre le Lombard (2), qui ferme à peu près cette première époque, est recommandable par une sévérité de dialectique que vous ne trouveriez point dans les scholastiques qui lui sont antérieurs. Il avait compilé tous les Pères de l'église, et il avait essayé ce qu'on appellerait aujourd'hui une concordance des argumens qu'il avait puisés à ces différentes sources; il les avait mis dans un ordre si méthodique et si commode à l'enseignement, qu'il a fait loi

(1) Il paraît que l'originalité de sa théologie consistait surtout en ce qu'il donnait pour loi à la volonté de Dieu les attributs mêmes qui sont inhérens à Dieu, comme la justice, la bonté, etc., identifiant ainsi la volonté et la nécessité dans la nature divine. C'est là surtout ce qui lui attira, avec la réfutation de Robert de Palleyn, professeur à l'université d'Oxford, depuis cardinal et chancelier de l'église romaine, les censures plus que sévères de saint Bernard. Toute l'école d'Abailard se distingue et par un goût plus épuré et par la hardiesse. Ainsi Jean de Salisbury, mort en 1180, est un littérateur que blesse déja la grossièreté des études de son temps : *Policraticus, seu de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, lib. VIII. Amaury de Chartres, mort en 1209, ainsi que son élève David de Dinant, continuèrent l'école d'Abailard.

(2) De Novare, professeur de théologie à Paris, m. en 1164. *Theologiæ Christianæ sententiarum*, lib. IV. De là son surnom de *Magister sententiarum.*

dans les écoles où il a régné pendant plusieurs siècles.

On ne pouvait guère aller plus loin que le Lombard avec le seul *Organum* d'Aristote. Pour avancer, il fallait à l'esprit humain de nouveaux secours. Pour être en état de sortir de la profonde humilité où elle s'était jusque-là renfermée, il fallait que la philosophie, c'est-à-dire la forme de la théologie, devînt plus parfaite; car tant que la forme était trop défectueuse, elle était nécessairement subordonnée à un fonds aussi grand, aussi riche, aussi puissant que celui de la foi chrétienne. Il fallait donc qu'elle sortît de l'état d'imperfection où l'avait laissée Pierre le Lombard; et elle en sortit, grace à l'introduction des ouvrages d'Aristote dans l'Europe occidentale.

Une grande nation, les Arabes, après avoir soumis une partie de l'Afrique et de l'Asie, étaient passés en Europe, en Espagne; là, ils avaient fondé un empire qui peu à peu s'était civilisé; et peu à peu encore cette civilisation avait porté ses fruits, elle avait eu sa philosophie. Quelle pouvait être cette philosophie? Celle d'un peuple à la fois africain et asiatique. Ce peuple avait trouvé partout, sur les côtes de la Méditerranée, le mysticisme alexandrin et Aristote; et rien

n'allait mieux à son génie : car remarquez bien que l'esprit asiatique se compose de deux élémens : l'exaltation mystique et une subtilité excessive. C'est précisément ce qu'il faut pour admirer à la fois Aristote et les alexandrins. De là le caractère exalté et subtil de la philosophie arabe, dont les représentans les plus célèbres sont Avicenne (1), Algazel (2) et Averroès (3). Les chrétiens, de loin en loin, allaient étudier dans les écoles d'Espagne. Gerbert d'Aurillac, devenu pape sous le nom de Sylvestre II, avait étudié à Cordoue et à Séville, et il en avait, au dixième siècle, rapporté les chiffres arabes et une plus grande connaissance de la philosophie d'Aristote, qu'il avait répandue dans les couvens et les monastères qu'il avait institués à Aurillac sa patrie, à Reims, à Tours, à Sens, à Bobbio. Mais c'étaient surtout les juifs qui, admis plus facilement que les chrétiens aux écoles des Arabes, y puisèrent des connaissances métaphysiques, naturelles et médicales supérieures à celles de l'Occident; ils traduisirent en hébreu les philosophes arabes, et ces traductions devinrent le lien de l'Asie et de l'Occi-

(1) Né à Bochara, vers 980, mort en 1036.

(2) De Tus, mort en 1127.

(3) Né à Cordoue, mort à Maroc, en 1206.

dent; car, comme l'hébreu était beaucoup plus connu, non seulement que l'arabe, mais que le grec, parce qu'il était plus nécessaire, la philosophie arabe traduite en hébreu fut bientôt traduite en latin et se répandit en Europe. Les juifs ont été, à cette époque, si l'on peut s'exprimer ainsi, des espèces de courtiers philosophiques entre l'Espagne et l'Occident; eux-mêmes ont produit quelques philosophes distingués, entre autres Moses Maimonides (1). Vous jugez quelle fermentation nouvelle s'alluma au milieu des monastères de l'Europe, lorsque des traductions d'Avicenne, d'Averroès et de tous ouvrages d'Aristote y pénétrèrent. Il y a dans Avicenne et dans Averroès beaucoup de physique, d'astronomie, de chimie sous le nom d'alchimie, sciences alors bien défectueuses sans doute, mais qui mirent dans la circulatlon de nouveaux et abondans matériaux pour la pensée. Enfin l'importation de la vraie logique d'Aristote, en perfectionnant l'art de raisonner et la forme philosophique, sema en Europe le germe d'une véritable révolution intellectuelle. C'est ainsi que s'est formée la seconde époque de la scholastique.

(1) Né à Cordoue en 1139, mort en 1205. Commente Moïse avec Aristote.

C'a été long-temps le lieu commun obligé de la philosophie moderne de déplorer que la philosophie de l'Occident ait été pendant plusieurs siècles sous le joug d'Aristote; et ce lieu commun dure encore. Cela prouve seulement que nous sommes encore bien peu avancés dans la vraie science de l'histoire. D'abord comme on ne possédait alors qu'Aristote, et que Platon était presque inconnu, on n'avait pas le choix entre Aristote et Platon. Ensuite, si on eût connu Platon, on l'eût inévitablement repoussé; car jugez ce que serait devenu le principe de l'autorité avec la dialectique et l'induction de Platon et de Socrate? L'induction platonicienne eût infailliblement décomposé les dogmes. La philosophie de Platon était sans doute, dans le fond, plus d'accord avec la doctrine ecclésiastique; mais quant à la forme, elle était si originale, si indépendante, elle provoquait tellement à la liberté de penser, qu'elle eût été inadmissible si elle eût été connue. La philosophie d'Aristote eût donc cet immense avantage de se faire admettre, ce qui était la condition *sine quâ non* pour être utile. Enfin, et c'est là le point décisif, elle perfectiona la seule chose dont on pût et dont il fallût s'occuper alors, savoir la forme. A parler rigoureu-

sement, il n'y a pas de philosophie dans la scholastique, car la philosophie y est condamnée à n'être qu'un simple moyen, une simple forme de la théologie. Mais dans cet état de choses, tout ce qui améliorait cette forme améliorait la philosophie, et puisque l'introduction de la logique péripatéticienne a beaucoup et rapidement amélioré la forme théologique, j'en conclus qu'elle a servi la philosophie, et que la domination d'Aristote a été un puissant moyen de progrès pour l'esprit humain. L'esprit humain, Messieurs, avance sans cesse, tantôt par une voie, tantôt par une autre. Ce qui, dans un temps, lui est obstacle, le sert dans un autre temps. Ici, par exemple, la forme théologique représentait le côté libre de l'esprit humain, et c'est la logique d'Aristote, qui, au douzième siècle, dans notre Occident, a produit ce second âge de la scholastique, pendant lequel on voit la philosophie arriver peu à peu à une assez grande puissance pour traiter avec la théologie presque d'égal à égal, et pour lui prêter sa forme, à la condition que la théologie voudra bien lui faire une certaine part d'indépendance.

Trois hommes supérieurs représentent cette seconde époque : Albert-le-Grand, saint Thomas-d'Aquin et Duns Scott. Albert de Bolls-

tœdt (1), né à Lavingen en Souabe, est un dominicain qui fut tour à tour professeur de théologie à Paris, à Ratisbonne, à Hildesheim, à Cologne, et qui, nommé évêque de Ratisbonne en 1260, quitta bientôt son évêché pour se livrer exclusivement à ses études à Cologne, dans un couvent de son ordre. Il est douteux qu'il sût l'arabe; il est certain qu'il savait l'hébreu et le grec, et il a beaucoup puisé dans toutes les sources nouvelles qui commençaient à se répandre en Europe. Son principal mérite est un mérite d'érudit et de savant. Albert s'occupait à la fois de théologie, de morale, de politique, de mathématiques, de physique, d'alchimie, de magie. Il passait de son temps, autour de Cologne, pour un magicien. Albert a été appelé le Grand par ses contemporains, et je suis loin de m'op-

(1) Je dois au moins signaler ici d'autres hommes distingués contemporains d'Albert. Alexandre de Hales, *Alesius*, ainsi nommé du nom d'un cloître du comté de Glocester, professeur de théologie à Paris, mort en 1245. *Summa universæ theologiæ.* — Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, mort en 1249. *De Deo, universo et anima.* Déja quelques prolégomènes sur la vérité. — Vincent de Beauvais, dominicain, précepteur de saint Louis, mort en 1264. Compilation sous le nom de *Speculum doctrinale, naturale, historiale.* Division des sciences et leur fin; 1° la partie théorétique, comprenant : théologie, physique, mathématiques; 2° la partie pratique, comprenant : monastique (morale individuelle), économique, politique; 3° arts mécaniques; 4° logique.

poser à ce titre. Cependant la lecture, il est vrai, fort superficielle que j'ai faite de quelques uns de ses nombreux écrits (1), me porterait assez à croire, sauf erreur, que c'est plutôt un compilateur infatigable, et grand par là pour son siècle, qu'un penseur original. Il me fait l'effet d'un érudit et d'un savant allemand du treizième siècle.

Saint Thomas-d'Aquin est un tout autre homme. Il était né riche et d'une famille illustre (2), qui naturellement voulait le mettre dans le monde et dans les emplois. Il s'y refusa, et entra d'assez bonne heure dans l'ordre des dominicains, afin de ne s'occuper que de philosophie. Il porta dans son ordre le même désintéressement; il y refusa constamment toutes les dignités, et ne voulut être que professeur; mais il fut un professeur incomparable; aussi fut-il appelé *Doctor Angelicus*, l'Ange de l'École. Il était moins érudit que son prédécesseur, Albert-le-Grand; mais il comprenait toute l'im-

(1) Alberti Magni, opp. éd. P. Jammy, Lyon, 21 vol. in-fol., 1651.

(2) A Aquino, près Naples, en 1225, étudia sous Albert à Paris et à Cologne, mort en 1234, canonisé en 1323. Opp. éd. de Rome, 18 vol. in-fol.; celle de Paris, 23 vol. in-fol.; celle de Venise, 20 vol. in-4°.

portance des philosophes arabes et grecs; il encouragea puissamment la traduction de leurs ouvrages, et l'Europe lui doit infiniment pour toutes les traductions qu'il a fait faire. Il était aussi moins savant qu'Albert, et il n'a pas réuni, comme lui, dans une grande encyclopédie toutes les connaissances de son temps. Si Albert est plus physicien que saint Thomas, saint Thomas est plus métaphysicien et surtout plus moraliste Mais il ne tomba pas dans l'ascétisme, comme son compatriote Jean de Fidanza, autrement appelé saint Bonaventure, qui ramena presque la théologie au mysticisme, ce qui le fit appeler *Doctor Seraphicus*, le Docteur Séraphique. Saint Thomas d'Aquin resta toujours fidèle à l'esprit philosophique, et le transporta dans la morale. De là sa Somme (*Summa Theologiæ*), qui est un des grands monumens de l'esprit humain au moyen âge, et qui comprend, avec une haute métaphysique, un système entier de morale, et même de politique; et cette politique, Messieurs, n'est pas du tout servile. Entre autres choses, vous y trouverez une défense des juifs qu'on persécutait alors, et qui étaient si utiles non seulement au commerce, mais à la science. Il ne pouvait pas rêver l'égalité civile de nos jours; mais, comme chrétien,

il recommandait l'humanité à leur égard, même comme moyen politique. Saint Thomas (1) est particulièrement un grand moraliste.

L'Anglais Duns Scott (2) ne ressemble ni à l'un ni à l'autre. Moins érudit qu'Albert, il est plus savant, et surtout mieux savant. Lui aussi s'occupa de physique; mais déja, sans y faire de découvertes, il s'en occupa d'une manière plus régulière; et Wadding, son biographe, assure qu'il était si avancé dans les mathématiques, que de son temps il y avait très peu de personnes qui pussent entendre ses ouvrages de ce genre. Il avait fait un petit traité d'astronomie et d'optique. Moins moraliste que saint Thomas, il est plus dialecticien; son mérite particulier est d'avoir porté dans la philosophie une fermeté, une sagacité et une précision jusque là inconnues. Aussi a-t-il été nommé par ses con-

(1) En voici quelques pensées qui trahissent le métaphysicien supérieur : *Summa theol.*, *Quæst.* II, *art.* I. *Etiam qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, non verum est non esse veritatem.... Sed enim deus est ipsa veritas; ergo veritatem esse verum est.* — Vertu comme moyen de foi et de science. : *Summa theol.*, *pars* I, *q.* 82, *art.* 4. *Qualis unusquisque, talia intelligit et talis finis videtur eidem.*

(2) Né à Dunston en Northumberland, selon d'autres à Duns en Irlande, vers 1275, m. 1308. — Opp. éd. Wadding, Lugd., 12 vol. in-fol., 1639. — Ses principaux écrits sont : *une exposition de plusieurs ouvrages d'Aristote; Commentaire sur Pierre le Lombard; Quodlibeta.*

temporains, non pas Docteur Séraphique, ni Docteur Angélique, mais Docteur Subtil, *Doctor Subtilis*. C'était un dialecticien et un analyste (1).

Tels sont les trois hommes qui ont élevé la forme théologique, c'est-à-dire la seule philosophie d'alors, à une hauteur telle qu'arrivée là, elle ne pouvait pas ne pas se détacher du fond auquel elle avait été subordonnée, et commencer une carrière indépendante. Le dernier résultat, le trait caractéristique de cette seconde époque de la scholastique, est un projet qui avorta, mais qui fut un moment mis en

(1) Je citerai quelques passages de son Commentaire sur le *Maître des Sentences*. Il distingue deux ordres d'idées, celui des idées sensibles, et celui des idées nécessaires et absolues. Le premier ordre de vérités ne peut être certain et infaillible, 1° parce que le monde sensible auquel il est emprunté est lui-même changeant; 2° parce que l'esprit de l'homme qui les forme est aussi changeant, etc. : donc la science certaine ne peut venir de rien de perçu par les sens, quoique l'esprit de l'homme l'ait épuré (*Quantumcunque per intellectum depuratum fuerit*). Toute science est dans les idées absolues.—Dieu, *idea divina*, n'est pas aperçu directement par l'homme, mais indirectement, *non radio directo sed reflexo*. Cette pensée de Scott rappelle la phrase célèbre de Bacon, *De Augm. scient. Percutit natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inæquale radio tantum refracto; ipse vero homo sibimetipsi monstratur et exhibetur radio reflexo.* — Relativement aux vérités nécessaires, la sensation en est l'occasion et non la cause; elles reposent sur la vertu de l'esprit qui les forme. *Quantum est ad notitiam veritatum necessariarum intellectus, non habet sensus pro causa sed tantum pro occasione. Intel-*

avant, celui, devinez-le, de canoniser Aristote comme le philosophe par excellence, ce même Aristote, Messieurs, qu'à la fin de la première époque, le concile de Paris en 1210 avait proscrit. C'est ainsi que nous entrons dans la troisième et dernière époque de la scholastique. Reconnaissons où nous en sommes.

Dans la première époque peu de disputes, et aucune qui soit véritablement philosophique; dans la seconde, un peu plus de disputes entre saint Thomas et Duns Scott, sur divers points de théologie (1), qui sont aussi de graves questions philosophiques. De là deux écoles, savoir,

lectus equidem non potest habere notitiam simplicem nisi acceptam a sensibus, ille tamen accepta potest simplicia componere virtute sua, et si ex ratione talium simplicium fit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria assentiet illi complexioni ut veræ, non virtute sensuum a quibus accipit terminos tantummodo exterius, verbi gratia per visum aut auditum; non enim terminis assentitur ut visis et auditis externis, sed ob rationem eorum perspectam. — Statur in simplici experientia quod ita sit, quiquidem modus sciendi est ultimus, seu infimus gradus cognitionis scientificæ. — Cum sensus externi non cognoscant actus suos proprios, quippe cum nec visus nec auditus se ipsum percipiat, necesse erat ut præter sensus exteriores esset sensus quidam interior communis quo sentiamus nos videre, audire, etc.; hic sensus communis est unus. — De très belles choses sur la volonté libre. *Voluntati, in quantum est libera, essentiale est*, 1° *ut etiam quando producit velle, non repugnet eidem oppositum velle;* 2° *ut bonitas aliqua objecti cognita non causet necessario assensum voluntatis, cum voluntas libera assentit tam bono majori quam etiam minori;* 3° *ut voluntatis causa sit ipsa voluntas.* — La bonté de la volonté humaine est sa conformité à celle de Dieu.

l'école des Thomistes et l'école des Scottistes. Or, à quel ordre appartenaient Scott et saint Thomas ? La question des ordres, Messieurs, est une question importante au moyen âge, beaucoup plus importante que celle de la nationalité ; car là où domine l'unité de l'église, les individualités nationales, sans s'effacer entièrement, s'affaiblissent. La grande affaire est donc celle des ordres, d'autant plus qu'une fois qu'un ordre a adopté une tendance quelconque, il la garde long-temps ; et l'histoire des ordres religieux et savans du moyen âge ne renferme pas moins que l'histoire de l'esprit humain à cette époque. Saint Thomas appartenait à l'ordre célèbre des Dominicains, Duns Sott à celui des Franciscains. Je ne veux pas précisément assurer que l'ordre des Dominicains représente l'idéalisme théologique du moyen âge ; et l'ordre des Franciscains le peu d'empirisme qu'il y avait alors : la distinction serait trop absolue. Mais je remarque que Duns Scott, et en général tous les Scottistes

(1) Saint Thomas, tout en admettant la liberté de Dieu, était plus frappé de son intelligence, de sa bonté et des lois qui dérivent de sa nature; c'est sur la nature de Dieu, et non sur sa volonté, qu'il fondait le bien, la création, etc. Au contraire, Duns Scott dérivait la loi morale de la volonté propre de Dieu : *Voluntas Dei absoluta summa est lex.* Création libre, non nécessaire. Scott ramène tout à la volonté de Dieu et à la révélation.

ont été Franciscains, et saint Thomas et tous les Thomistes, Dominicains. Je remarque encore que c'est surtout des Scottistes et de l'ordre des Franciscains que sont sortis successivement, pendant près d'un siècle, ceux qui à l'aide de l'esprit d'analyse, et de quelques connaissances physiques, ont le plus hâté et favorisé la séparation de la philosophie d'avec la théologie. Le fait est incontestable; et ce n'est pas un fait moins incontestable, qu'en même temps qu'il est sorti de l'école des Scottistes et des Franciscains, une foule de novateurs, les Thomistes et les Dominicains ont surtout produit la milice qui a défendu opiniâtrement la théologie scholastique. Il ne faut pas oublier que plus tard tout l'ordre des jésuites qui s'opposa au progrès de l'esprit nouveau, était intimement allié aux Dominicains.

Deux hommes bien différens, mais tous deux supérieurs dans leur genre, marquent les premiers momens de la troisième époque de la scholastique; je veux parler de Raymond Lulle et de Roger Bacon. Tous deux sont Franciscains. Raymond Lulle est un Majorquain, né à Palma, petite ville de l'île de Majorque (1),

(1) Né en 1244, m. 1315. Opp. éd. Salzinger, Mogunt., 1712-42, 10 vol. in-fol.

entre l'Espagne et l'Afrique. C'est un esprit espagnol, arabesque, africain, asiatique, exalté et mystique, *doctor illuminatus*, et en même temps très subtil, *magnus inventor artis*. Entraîné par une imagination inquiète, il passa sa vie à courir le monde; sa jeunesse avait été licencieuse, dit-on; sa maturité a été turbulente, sa fin déplorable, mais honorable; il périt dans une traversée revenant d'Afrique délivrer des chrétiens captifs, ce qui le fit regarder comme un saint et un martyr (1), quoique ses opinions lui aient attiré les censures canoniques. Il alla chercher des querelles d'un bout de l'Europe à l'autre; c'est une espèce d'aventurier philosophe. Son mysticisme cabalistique est emprunté aux Arabes; mais il y a plus d'originalité dans sa dialectique. Raymond Lulle inventa sous le titre d'Art universel, *Ars universalis*, une espèce de machine dialectique, où toutes les idées de genre étaient distribuées et classées; de sorte qu'on pouvait se procurer, à volonté, dans telle ou telle case, dans tel ou tel cercle (2), tel ou tel principe. Raymond Lulle, malgré ces

(1) Jacob. Custerer, *de Raymundo Lullio*, *in actis* SS. Antw., t. v, p. 697.

(2) Voyez la figure de cet *ars universalis*, dans Brucker, t. vi, p. 1353.

ridicules, a fait sensation dans son temps et a eu son importance.

Le franciscain Roger Bacon a eu aussi une destinée bien malheureuse avec un bien autre mérite. Roger Bacon (1), élève de Scott, puisa dans les écrits et dans l'enseignement de son maître le goût de la physique, de l'optique et de l'astronomie. Il appela ses contemporains à l'étude des sciences naturelles et à celle des langues. Vous connaissez sa vie; vous savez que tant que Clément IV vécut, il s'honora en protégeant un homme de génie né trois siècles trop tôt; mais qu'aussitôt que cet excellent pontife fut mort, l'autorité ecclésiastique poursuivit Roger. Il fut enfermé, comme sorcier, *doctor mirabilis*, dans un cachot pendant longues années, par ordre du général franciscain. Les franciscains persécutèrent Roger Bacon; mais enfin ils l'avaient produit.

Ce ne sont là que les débuts de la troisième époque de la scholastique. Partout commençait à se faire jour un mouvement d'indépendance.

(1) Né à Ilchester en 1214, enseigna à Oxford en 1240, mourut en 1292. — *Opus Majus de restauratione scient., ad pap. Clement. IV*. Ed. Jebb. Londin., 1733, in-fol.—*Perspectiva*, Francf. 1614. — *De secretis operibus artis et naturæ et de nullitate magiæ diabolicæ, epistol.* Ed. F. Rothscholz, t. III. Theat. Chem. Norimberg. 1732.

Cette indépendance devait se marquer aussi en philosophie, et elle y a produit peu à peu la séparation de la philosophie d'avec la théologie par l'affaiblissement et la destruction de la scholastique. Comment ce grand événement a-t-il eu lieu? Comment la guerre s'est-elle déclarée entre la forme et le fond, entre la philosophie et la théologie, qui jusqu'alors avaient vécu en si parfaite harmonie, et quel a été le champ de bataille? C'est, Messieurs, la vieille querelle des nominalistes et des réalistes.

Au neuvième siècle, un peu après Scot Érigène et du temps de saint Anselme, à l'occasion d'un passage de l'introduction de Porphyre à l'*Organum* d'Aristote sur les diverses opinions des platoniciens et des péripatéticiens relativement aux idées de rapport, un chanoine de Compiègne, nommé Rousselin, ou plus élégamment Roscelin, *Roscelinus*, prétendit que les idées générales ne sont que de simples abstractions que l'esprit se forme par la comparaison d'un certain nombre d'individus qu'il ramene à une idée commune; il prétendit que cette idée commune n'a pas d'existence hors de l'esprit qui la conçoit; il paraît même qu'il avait été jusqu'à dire que les idées générales ne sont que des mots, *flatus vocis*. C'était alors un paradoxe redoutable.

En effet, si toute idée générale n'est qu'un mot, il suit qu'il n'y a de réalité que dans les particularités, et alors beaucoup d'unités peuvent paraître de simples abstractions; entre autres, l'unité par excellence, l'unité qui fait le fond de la très sainte Trinité, se trouve en péril; il n'y a plus de réel que la Trinité formant trois personnes et n'aboutissant qu'à une unité nominale, à un simple signe représentant le rapport des trois. Je ne dis pas que Roscelin eût tiré ces conséquences, je ne le crois pas; mais ces conséquences pouvaient découler directement ou indirectement de ses principes, et l'orthodoxie d'alors foudroya le pauvre chanoine de Compiègne. Il fut mandé au concile de Soissons en 1092; il se rétracta, *metu mortis*, dit saint Anselme, qui écrivit contre lui un traité de l'unité dans la Trinité. Philippe de Champeaux (1), se jetant à l'autre extrémité, soutint que les idées générales sont si loin d'être de purs noms, des entités nominales, que ce sont les seules entités qui existent; et que les individus dans lesquels on a voulu résoudre les idées générales n'ont eux-mêmes d'existence que par leur rapport aux universaux. Par exemple, disait-il, ce qui existe, c'est l'humanité dont

(1) Mort en 1120.

tous les hommes ne sont que des fragmens et des parties. Abailard, sans tomber dans le nominalisme de Roscelin, et tout en prétendant qu'assurément il y a de la réalité dans les idées générales, ne convint pas avec Philippe de Champeaux qu'il n'y a de réalité que là, et il admit que les particularités ont aussi leur réalité propre. Il prit un parti intermédiaire, et par conséquent, comme cela arrive toujours, il ne satisfit personne, et mécontenta son maître, l'altier Philippe de Champeaux. La querelle en resta là. Le réalisme triompha; et il ne fut plus guère question de cette dispute pendant la deuxième époque de la scholastique. Duns Scott, ainsi que saint Thomas d'Aquin, d'ailleurs si opposés, conviennent tous deux que la réalité est dans les idées générales.

Mais au commencement du quatorzième siècle, un élève de Duns Scott, un Anglais, un franciscain, reprit en sous-œuvre l'opinion nominaliste, et recommença une polémique qui eut les plus grandes conséquences. Il faut d'abord que je vous dise quel était cet Anglais. C'était un nommé Jean, d'Occam dans le comté de Surrey, d'où il fut appelé Jean d'Occam, et tout simplement Occam. Il était Scottiste et franciscain, et enseigna avec éclat, surtout à

Paris, sous Philippe-le-Bel. C'était l'époque où les pouvoirs politiques tendaient à s'émanciper du pouvoir religieux. Vous connaissez les tentatives et les résistances de Philippe-le-Bel. Occam, quoique franciscain, se mit du côté de l'autorité politique; il écrivit pour Philippe-le-Bel contre les prétentions du Saint-Siége et du pape Boniface VIII. Il écrivit aussi pour l'empereur Louis de Bavière qui entrait dans la même route que le roi de France, et résistait au pape Jean XXII. Occam disait à Louis : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Défends-moi avec l'épée, je te défendrai avec ma plume. Il fut persécuté; et comme le dit Tenneman, il mourut persécuté, mais non pas dompté, à Munich (1), à la cour de Louis de Bavière, auprès duquel il s'était réfugié. Vous sentez bien qu'un tel homme, aussi hardi en politique, ne devait pas être timide en philosophie. Il reprit donc l'opinion proscrite des nominalistes, et il institua une polémique dont voici les traits principaux :

Les idées générales ne peuvent avoir d'existence indépendante que dans les choses ou dans

(1) En 1347. Voici la liste des ouvrages d'Occam : *Logica magna; Commentaire sur quelques ouvrages d'Aristote;* divers écrits sous le nom de *Quodlibeta; De Ingressu scientiarum.*

Dieu. Dans les choses, il n'y a point d'idées générales ; car elles y seraient ou le tout ou la partie; dans Dieu elles ne sont pas comme essence indépendante, mais comme simple objet de connaissance (1) ; dans l'esprit, elles ne sont pas non plus autre chose. De là la destruction de toutes les entités de la scholastique. Après avoir attaqué les universaux, Occam s'en prit à une autre théorie célèbre, liée à la première, la théorie des espèces sensibles et intelligibles. Jusque-là, toute la scholastique avait pensé qu'entre les corps extérieurs, placés devant nous, et l'esprit de l'homme, il y a des images qui tiennent aux corps extérieurs, et en font plus ou moins partie, comme les εἴδωλα de Démocrite dont je vous ai entretenus, images ou espèces sensibles qui représentent les objets externes par la conformité qu'elles ont avec eux. De même l'esprit était supposé ne pouvoir connaître les êtres spirituels que par l'intermédiaire des espèces intelligibles. Occam détruisit la chimère de l'un et de l'autre intermédiaire, et maintint qu'il n'y a de réel que les êtres spirituels ou matériels et l'esprit de l'homme qui les conçoit directement. Gabriel Biel, élève d'Occam, a ex-

(1) *Ideæ non sunt in Deo realiter... sed... tanquam quoddam cognitum in ipso.*

posé avec beaucoup de sagacité et de clarté la théorie de son maître. Vous le voyez, Messieurs, Occam renouvelait, sans le savoir, la polémique d'Arcésilas contre l'école stoïcienne; et il est dans l'Europe moderne l'antécédent de Reid et de l'école écossaise. Le résultat de toute cette polémique fut d'appeler l'attention sur les mots qui sont le vrai intermédiaire entre l'esprit et les choses, selon les nominalistes, opinion qui depuis a fait fortune. De là enfin cette régle générale, cet axiome d'Occam : Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem. Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.*

Voilà le bon côté d'Occam; ses autres mérites sont loin d'être aussi purs. Par exemple, s'il a bien fait de démontrer qu'il n'y a pas d'aperception immédiate de Dieu, qu'on ne connaît Dieu (1) que par ses attributs, savoir, la sagesse, la bonté, la puissance, etc., on peut lui reprocher d'avoir obscurci et affaibli la notion propre

(1) *Essentia divina potest a nobis cognosci in aliquibus conceptibus qui de deo verificantur, ut dum, exempli gratia, cognoscimus quid sit sapientia, justitia, charitas, etc.; licet enim hi conceptus dicant aliquid dei, nullus tamen realiter dicit ipsum quod est deus; sed dum caremus conceptu Dei proprio (quod ipsum intuitive non videmus) attribuimus ipsi quidquid Deo potest attribui, eosque conceptus prædicamus, non pro se, sed pro Deo, etc.*

de l'essence de Dieu. Par suite du même esprit, au lieu de prouver l'existence de Dieu par la nécessité d'une cause première, ce qui était l'argument favori et très solide de l'école, il préféra l'argument tiré de l'ordre du monde, comme plus accessible à l'intelligence, et il démontra Dieu, non comme créateur, mais comme conservateur. Enfin si, en thèse générale, il a bien fait de prouver que l'esprit humain n'arrive aux substances que par leurs qualités et par leurs attributs, il a eu tort d'avancer qu'il ne peut avoir aucune idée de la nature des substances. De là cette théorie d'Occam renouvelée de son maître Duns Scott : « Comme on ne connaît Dieu que par ses attributs, de même on ne connaît l'ame que par ses qualités. On peut observer ces qualités et s'en rendre compte ; mais quant à la substance de l'ame, comme on ne la perçoit pas directement, il n'est pas aisé de dire quelle elle est ; il n'est pas aisé, par exemple, de démontrer qu'elle est immortelle, car on ne peut pas même démontrer qu'elle est immatérielle. On ne peut démontrer quel est le *substratum*, l'agent qui réside sous ces qualités que nous connaissons ; c'est peut-être un agent naturel et matériel. La foi seule est ici de mise (1). » C'est là, Messieurs, l'an-

(1) Duns Scott, lib. II, *Quæst.* I, num. 3. *Cæterum via naturali*

técédent de la phrase si célèbre de Locke. Mais rien de plus faux que tout ce raisonnement. En effet, s'il n'y a pas de substance sans attributs, précisément par cela même, étant donné un attribut d'un certain caractère, est inévitablement exclue une substance d'une nature opposée au caractère de cet attribut; étant donnée la pensée comme attribut fondamental, par là une substance de la pensée étendue et matérielle est exclue. J'insiste là dessus, parce qu'il ne serait pas impossible que, sous un faux air de méthode et de circonspection, la philosophie moderne, qui n'est pas très loin du nominalisme, ne prétendît aussi que la question des substances et par conséquent celle du principe matériel ou immatériel des phénomènes de la pensée est sans importance, et que ce qui importe uniquement est l'observation des phénomènes. Oui, sans doute, l'observation des phénomènes intellectuels importe, mais c'est elle précisément qui, bien dirigée et nous donnant des phéno-

demonstrari nequit quod anima humana sit immortalis, quippe cum demonstrari nequit quod ipsa non subsit alicui agenti naturali, quantum ad esse vel non esse. — Occam, *Quodlibeta*, 1, q. 10. *Quod illa forma sit immaterialis, incorruptibilis ac indivisibilis non potest demonstrari nec per experientiam sciri. Experimur enim quod intelligimus et volumus et nolumus et similes actus in nobis habemus; sed quod illa sint e forma immateriali et incorruptibili non experimur, et omnis ratio ad hujus probationem assumpta assumit aliquod dubium.*

mènes d'un certain caractère, nous impose une substance d'une nature analogue. Une autre théorie de Scott et d'Occam, moins séduisante, et qui pourtant a encore aujourd'hui de nombreux partisans et se rattache à l'esprit général du nominalisme, est la théorie qui fait reposer la morale non sur la nature de Dieu, ce qui serait très vrai ontologiquement, mais sur sa volonté (1), ce qui détruit à la fois et la morale et Dieu même.

Tout ce que je viens de vous dire vous montre assez, Messieurs, qu'il y avait plus ou moins de sensualisme dans l'école d'Occam, et c'est où j'en voulais venir. Certes, ce n'est pas là le sensualisme déclaré et conséquent, tel que nous l'avons vu dans les écoles indépendantes de la Grèce, mais c'est bien le sensualisme tel qu'il pouvait être à la fin de la scholastique, sous l'influence d'une autorité déja contestée, mais non pas ébranlée. De là une école dont le caractère commun est le dédain de la méthode et des entités de la scholastique, et le goût de l'analyse et des sciences physiques.

(1) Occ. II. q. 19. *Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi; adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est possit evadere injustum.*

Ne croyez pas que les anciennes écoles sommeillassent pendant que l'esprit d'indépendance s'éveillait de toutes parts sous les auspices d'Occam. Les Thomistes et plusieurs Scottites, réunis en tant que réalistes contre le nouveau nominalisme, lui firent une longue guerre. Dans l'école réaliste, il faut citer principalement Henri Goethals (1), de Mude, près Gand, *Doctor solemnis;* Walter Burleygh, *Doctor planus et perspicuus* (2); Thomas de Bradvardine, mathématicien, mort archevêque de Cantorbéry (3); Thomas de Strasbourg, prieur général de l'ordre des ermites de saint Augustin (4); Marsile d'Inghen, dit *Ingenuus* (5). Ils attaquèrent la doctrine d'Occam sous le rapport théologique et sous le rapport philosophique. Comme théologiens, ils accusèrent directement Occam de pélagianisme. Parmi leurs argumens philosophiques, je choisirai les trois suivans: 1° Il est tellement vrai qu'il y a des idées générales réelles,

(1) Henricus Gandavensis, professeur à Paris, mort en 1293, attribue aux idées une existence indépendante même de l'intelligence divine. Selon lui, toute connaissance acquise par la simple voie naturelle est douteuse.

(2) Professeur à Paris et à Oxford, mort en 1347, compila les vies des philosophes.

(3) En 1339. — *De causa Dei contra Pelagium.*

(4) Mort en 1357.

(5) Fondateur de l'université d'Heydelberg, mort en 1396

tout-à-fait distinctes des idées particulières auxquelles on veut les réduire en les décomposant, que la nature, à laquelle en appelle sans cesse l'école nominaliste, se joue des espèces, et conserve les genres. Tout genre représente une unité réelle. Et c'est là encore, Messieurs, le point de départ d'une grande école naturaliste de notre siècle, qui se fonde sur l'unité de composition de chaque genre, et par là explique les ressemblances des individus, au lieu de faire des genres de simples abstractions dont toute la réalité est dans les individus, différens ou semblables; 2° Les lois humaines font comme la nature; elles négligent les individus et ne s'occupent que des genres; donc les lois humaines reconnaissent qu'il n'y a pas seulement des ressemblances dans l'espèce humaine, mais un fond identique; 3° nous cherchons le bonheur dans les différens biens de ce monde; mais tous sont relatifs, tous variables, tous insuffisans; et nous ne pouvons pas ne pas nous élever de ces biens particuliers à un bien général qui n'est pas la réunion de tous les biens particuliers, mais qui leur est supérieur à tous, qui est meilleur qu'eux tous, et qui est pour nous le souverain bien, l'unité même du bien. Nos désirs dépassent le particulier et le variable, donc l'absolu et le général existe.

Tous ces argumens trouvaient des réponses plus ou moins solides dans l'école nominaliste (1). Je n'insisterai pas, je me contente de remarquer que cette polémique représente assez bien la lutte de l'empirisme et de l'idéalisme. Elle fut soutenue des deux côtés avec beaucoup de talent et d'habileté, et comptait dans les deux partis des noms très recommandables; elle dura près d'un siècle. Elle ne pouvait engendrer autre chose que le scepticisme. Mais quel scepticisme pouvait-il y avoir au moyen âge? L'esprit humain n'était pas encore arrivé à ce degré d'indépendance de pouvoir mettre en question le fond lui-même, c'est-à-dire la théologie ; le scepticisme ne pouvait donc tomber que sur la forme,

(1) Voici les noms des plus célèbres nominalistes :

Durand de Saint-Pourçain, évêque de Meaux, m. en 1332, *Doctor resolutissimus*.

Jean Buridan, professeur à Paris, perfectionna la logique; grand partisan du libre arbitre; m. 1358.

Robert Holcot, général de l'ordre des Augustins, m. 1349.

Grégoire de Rimini, m. 1358.

Henri de Hesse, mathématicien et astronome, m. 1397.

Mathieu de Crochove, m. 1410.

Pierre d'Ailly, chancelier de l'université de Paris, cardinal, m. 1425.

Gabriel Biel, élève d'Occam, professeur à Tubingen, m. 1495.

Raymond de Sébunde, professeur à Toulouse en 1436. — Selon lui, il y a deux livres où l'homme puise ses connaissances, la nature et la révélation ; le premier lui semblait plus clair que le second. Voyez Montaigne.

c'est-à-dire sur la philosophie scholastique, et aussi il l'a complétement détruite. De là le profond décri de la scholastique auprès de tous les bons esprits du quinzième siècle, et de là encore la formation d'un nouveau système, de ce système que nous avons vu jusqu'ici sortir, après le scepticisme, de la lutte du sensualisme et de l'idéalisme, je veux parler du mysticisme.

Sans doute, au moyen âge, et sous le règne de la théologie chrétienne, le mysticisme était fort naturel à l'esprit humain. Il y en avait eu toujours un peu depuis Scott Érigène, jusqu'au quatorzième siècle. Ainsi, au onzième siècle, saint Bernard et Hugues de St.-Victor (1) inclinent au mysticisme; au douzième, Jean de Fidanza, saint Bonaventure, le docteur Séraphique (2), *doctor Seraphicus*, est assurément plus ascétique que pratique, et on pourrait le ranger parmi les mystiques. Ses deux grands ouvrages s'appellent: l'un, Toutes les sciences ramenées à la théologie, *Reductio artium ad theologiam*; l'autre, *Itinerarium mentis ad Deum*, Itinéraire de l'ame vers Dieu. Mais ce mysticisme avait été indécis et sans caractère systématique.

(1) Né en 1096, m. en 1140. Opp. Rothom. 1618, 3 v. in-fol.

(2) Né à Bagnarea 1221, m. 1274. Opp. Argentor., 1482, in-fol.; Rom., 7 vol. in-fol, 1588-96.

Au quatorzième siècle, des débats ardens du nominalisme et du réalisme sort un mysticisme qui, se séparant de tous les autres systèmes, acquiert ainsi la conscience de lui-même, s'appelle par son nom, et donne sa propre théorie. De fait, les hommes les plus remarquables du quatorzième siècle sont presque tous des mystiques : comme le dominicain Jean Tauler, prédicateur à Cologne et à Strasbourg (1), et Pétrarque, qui, sur la fin de sa vie, abandonna les études profanes pour se livrer à la philosophie contemplative. Les quatre derniers ouvrages de Pétrarque sont, 1° *De contemptu mundi*, le Mépris du monde; 2° *Secretum, sive de conflictu curarum*, le Secret, ou le Combat que se livrent dans l'ame les soucis qu'engendrent les choses humaines; 3° *De remediis utriusque fortunæ*, des Remèdes contre la bonne et la mauvaise fortune; 4° enfin *De vitâ solitaria et de otio religiosorum*, de la Vie solitaire et du Repos religieux (2). C'est alors aussi que parut le livre célèbre de l'*Imitation de Jésus-Christ;* qu'il appartienne à Thomas Akempis, ou à notre illustre Gerson, il est certain que

(1) Mort en 1361. Ses ouvrages ont été publiés à Francfort par Spencer, 1680-1692.

(2) Né à Arezzo 1304, m. à Padoue 1374. Opp. Basil. 1554, 2 vol. in-4°.

ce livre faisait alors la lecture habituelle des religieux, comme on le voit par le grand nombre de copies qui s'en trouvent dans les couvens de l'Allemagne, de l'Italie et de la France.

J'ai prononcé le nom de Gerson; c'est là, Messieurs, l'interprète, le représentant véritable du mysticisme à cette époque. Gerson, *Doctor christianissimus*, était l'élève du célèbre Pierre d'Ailly, ardent nominaliste; il lui succéda comme chancelier (1) de l'université de Paris. Il avait toute la science de son temps, et précisément parce qu'il avait toute la science de son temps, elle ne lui suffit point; et sur la fin de sa carrière, il quitta son emploi de chancelier, soit volontairement, soit involontairement, se retira ou fut exilé à Lyon; et là se fit maître d'école pour de petits enfans, comme on le voit dans le traité fort remarquable, *De parvulis ad Deum ducendis*, de l'Art de conduire à Dieu les petits enfans. C'est dans cette retraite qu'il composa son traité de théologie mystique, *Theologia mystica;* et remarquez, Messieurs, que ce n'est plus ici un solitaire qui tombe naturellement dans le mysticisme sans le savoir; c'est un philosophe, un homme d'affaires, un esprit pratique, qui

(1) Né dans le district de Reims en 1363, mort en 1429. Opp. Basil. 1488, 3 vol. in-fol. Plusieurs éditions.

renonce volontairement aux affaires, au monde et à la science, et qui en préférant le mysticisme sait parfaitement ce qu'il fait, ce qu'il prend et ce qu'il quitte. L'ouvrage de Gerson est des plus curieux sous ce rapport ; il a cela d'original, que c'est peut-être dans le monde le premier écrit mystique qui ait consenti à s'appeler mystique. L'auteur du Bhagavad-Gita, et plus tard Plotin et Proclus, se donnent pour des philosophes ordinaires; c'est nous qui les avons appelés mystiques. Ici au contraire c'est un système qui se sépare de tous les autres, se circonscrit, se décrit et s'analyse lui-même. L'ouvrage est peu connu; je crois donc bien faire de vous en citer quelques morceaux caractéristiques.

Selon Gerson, la philosophie ordinaire procède par une suite d'argumens, et mène à Dieu régulièrement, mais lentement, en partant soit de la nature, soit de l'homme, par une foule d'intermédiaires. Le propre du mysticisme est de se fonder sur l'intuition immédiate. Or, si la science la plus parfaite est celle qui atteint d'abord directement la vérité, la théologie mystique est la vraie science (1). — La théologie mystique n'est pas une science abstraite, c'est

(1) *Quod si philosophia dicitur scientia procedens ex immediatis intuitionibus, mystica theologia vera erit scientia.*

une science expérimentale; seulement elle ne se fonde ni sur l'expérience physique, ni sur l'expérience rationnelle, mais sur une expérience singulière, savoir la conscience d'un certain nombre de sentimens et de phénomènes qui sont incontestablement dans l'ame humaine. Elle se fonde sur des expériences qui se passent dans le plus intime de l'ame religieuse. Ces expériences sont très réelles et conduisent à un système réel aussi, et qui ne peut être faux et arbitraire que pour ceux qui n'ont pas éprouvé les faits de cet ordre (2). — La vraie science est donc celle du sentiment religieux ou de l'intuition immédiate de Dieu par l'ame. Quand on a cette intuition immédiate, on a la vraie science, et fût-on d'ailleurs ignorant en physique et en métaphysique et dans toutes les sciences mondaines et profanes, fût-on faible d'esprit et idiot, *idiotæ*, on est un véritable philosophe, disons mieux, on est *théosophe* (je crois, sauf erreur, que c'est la première fois que ce mot paraît dans la langue philosophique et mystique). Car, ce n'est pas la raison humaine, c'est Dieu lui-même qui révèle

(2) *Theologia mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis intra in cordibus animarum devotarum; hæc autem experientia nequit ad cognitionem immediatam vel intuitionem deduci illorum qui talium inexperti sunt.*

à l'humilité ignorante ce qu'il cache aux sages et aux prudens de ce monde (3). — L'intuition immédiate est une opération de l'ame dont le caractère est d'être accompagnée de connaissance, et en même temps de ne point procéder par des argumentations successives, et d'arriver directement à Dieu qui, une fois qu'il est en contact avec l'ame, lui envoie directement la lumière au moyen de laquelle elle reconnaît la vérité, les principes de toute vérité et de toute certitude, et il suffit alors que l'ame saisisse les termes dans lesquels ces vérités sont exprimées pour qu'elle reconnaisse ces vérités et y croie immédiatement. Alors la raison est comme sur la borne de deux mondes, sur la borne du monde corporel et du monde intellectuel (4). — Ce qu'est l'intuition immédiate, sous le rapport de la connaissance, le désir immédiat du souverain bien l'est en morale (5). Il suffit que, dans l'ordre de la

(3) *Eruditi itaque in ea, quomodo libet aliunde idiotæ sint, philosophi, imo verius theosophi recte nominantur, quibus pater cælestis revelat ea quæ abscondit sapientibus et prudentibus hujus mundi.*

(4) *Intelligentia simplex est vis animæ cognoscitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quamdam lucem in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis tantum apprehensis. — Ratio autem velut in horizonte duorum mundorum, videlicet spiritualis et corporalis, constituitur.*

(5) *Synteresis est vis animæ appetitiva suscipiens immediate naturalem quamdam inclinationem ad bonum, per quam trahitur anima*

connaissance, la raison conçoive immédiatement le bien absolu, pour que dans l'ordre moral l'ame s'applique directement à ce bien aussitôt que l'intelligence le lui présente.

La théologie mystique est fort supérieure à la théologie spéculative des écoles par plusieurs raisons; en voici quatre :

1° La théologie mystique joint le sentiment à l'intelligence; elle élève l'homme au dessus de lui-même, l'échauffe, lui donne une connaissance expérimentale, et non point une connaissance abstraite, une connaissance expérimentale qui ne vient pas moins que de Dieu lui-même se manifestant à l'homme. 2° Pour l'acquérir, on n'a pas besoin d'être un savant, il suffit d'être homme de bien. 3° Elle peut arriver à la plus haute perfection sans littérature, *sine omni litteratura*, tandis que la théologie spéculative, la science ne peut pas être parfaite, si elle n'arrive de degré en degré jusqu'à l'intuition immédiate de Dieu, jusqu'à l'appréhension du souverain bien, c'est-à-dire sans un rapport plus ou moins intime avec la théologie mystique. La théologie mystique, puisqu'elle mène directement à Dieu, peut se passer de la science des

insequi rationem boni, ex apprehensione simplicis intelligentiæ sibi repræsentati.

écoles, et la théologie des écoles ne peut se passer du mysticisme si elle veut arriver à Dieu. 4° La théologie mystique seule met dans l'ame la paix et le bonheur. La science n'est qu'un exercice stérile dans lequel l'homme, en croyant s'approcher régulièrement de Dieu, s'en écarte en s'écartant de lui-même; tandis que la théologie mystique est un exercice salutaire, pratique, réel, qui part de l'ame pour arriver à Dieu, et par conséquent ne sort jamais de la réalité (6).

Enfin le dernier but du mysticisme est l'exaltation, non de l'imagination (*non imaginationis*), non de l'intelligence seule (*rationis*), mais de l'ame tout entière (*mentis*), composée à la fois d'imagination et d'intelligence; exaltation qui finit par l'unification avec Dieu (7).

Vous voyez que ce n'est pas moins que l'ex-

(6) *Præstat theologia mystica speculativæ*, 1° *quod affectum jungat intelligentiæ hominemque elevet supra se ipsum, ubi incalescit ex cognitione experimentali illabentis in se Dei*; 2° *quod acquiri possit a quovis homine probo etiam idiota*; 3° *quod bene possit esse perfecta in genere suo sine omni litteratura, minime vero scientifica perfecta esse queat sine mystica*; 4° *quod mystica etiam se sola quietat et beatificat, non vero sola cognitiva; quod scilicet cognitio magis fatigat rem cognitam sibi assimilare, quam quod ipsa supra se exeat et in rem est, unde etiam Deum haud attingit prout est, sed tantum prout cognoscitur à nobis.*

(7) *Mysticæ finis supremus est raptus non imagitionis aut rationis, sed mentis, qui quidem raptus etiam excessus mentis dicitur, ita ut*

tase, l'extase alexandrine et orientale. Ainsi le mysticisme de Gerson, le mysticisme engendré par les débats des deux systèmes nominaliste et réaliste, reproduit le même mysticisme que nous avons déja rencontré dans la Grèce, et antérieurement dans l'Inde; et il le reproduit après une apparition plus ou moins considérable du scepticisme, après le décri plus ou moins général de l'idéalisme et du sensualisme. Mêmes lois, mêmes phénomènes : seulement le mysticisme de Gerson s'arrête à l'extase, comme le scepticisme scholastique s'arrête à l'abandon de la forme d'une fausse dialectique, comme le sensualisme d'Occam s'arrête à peu près au décri des entités absurdes de l'idéalisme, et comme cet idéalisme lui-même, tout en s'enfonçant dans l'abstraction, ne s'y égare pas dans toutes les folies où nous avons vu tomber, et dans la Grèce et dans l'Inde, l'idéalisme Védanta et l'idéalisme Platonicien. Ainsi l'histoire de la scholastique nous donne le même résultat que celle de la philosophie grecque et celle de la philosophie indienne. Au moyen âge, aussitôt que la scholastique ressaisit un peu de liberté,

mens tota in Deo quem unice amat absorpta quiescat, eique intime unita inhærens unus cum ipso spiritus fiat per perfectam voluntatis conformitatem.

elle reprend les quatre tendances naturelles de toute philosophie, et renouvelle les quatre mêmes systèmes que la philosophie indépendante avait déja produits dans l'Inde et dans la Grèce. Sans doute elle les renouvelle dans une certaine mesure; mais malheureusement il n'est pas permis à l'historien de faire honneur de cette sobriété à la sagesse de l'esprit humain; il est forcé de la rapporter à sa faiblesse même, à la surveillance active et puissante encore de l'autorité ecclésiastique. Sous ce contrôle sévère, la philosophie, moins indépendante, est contrainte d'être plus sage; et cependant elle est encore, dans ces étroites limites, plus ou moins idéaliste, sensualiste, sceptique et mystique. Dans la prochaine leçon, nous rechercherons ce qu'elle a été aux jours de son absolue indépendance; nous entrerons dans la philosophie moderne proprement dite.

DIXIÈME LEÇON.

Sujet de cette leçon : Philosophie du quinzième et du seizième siècle — Son caractère et son origine. — Classification de tous ses systèmes en quatre écoles. 1° École idéaliste platonicienne : Marsile Ficin, les Pic de la Mirandole, Nicolas de Cuss, Ramus, Patrizzi, Jordano Bruno. — 2° École sensualiste péripatéticienne : Pomponat, Achillini, Cesalpini, Vanini, Telesio, Campanella. — 3° École sceptique : Montaigne, Charron, Sanchez. — 4° École mystique : Marsile Ficin, les Pic, Reuchlin, Agrippa, Paracelse, société des Rose-Croix, Robert Fludd, Van-Helmont, Böhme. — Comparaison des quatre écoles. — Conclusion.

Messieurs,

La scholastique a fait son temps ; elle a parcouru le cercle entier de son développement ; vous l'avez vue tour à tour ce qu'elle devait être, d'abord l'humble servante de la théologie, ensuite son alliée déja respectée, enfin s'essayant à la liberté, et, sans les briser, dénouant peu à peu les liens qu'elle avait portés pendant

six siècles. Nous avons distingué ces trois momens dans le mouvement intérieur de la scholastique; mais il n'est pas moins vrai que son caractère général est la subordination de la philosophie à la théologie, tandis que celui de la philosophie moderne, au contraire, est la complète sécularisation de la philosophie. La scholastique cesse donc vers le commencement du quinzième siècle, et la philosophie moderne commence dès les premiers jours du dix-septième. Ainsi il y a entre l'une et l'autre une transition, une époque intermédiaire dont il s'agit de se faire une idée précise.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler ici les grands événemens qui ont signalé dans l'ordre social, scientifique et littéraire, le quinzième et le seizième siècle; il me suffit de vous rappeler que ce qui caractérise ces deux grands siècles est en général l'esprit d'aventure, une énergie surabondante qui, après s'être long-temps nourrie et fortifiée en silence sous la discipline austère de l'église, se déploie en tous sens et de toutes les manières, quand l'issue lui est ouverte. Il en est de même de la philosophie de cet âge. Long-temps captive dans le cercle de la théologie, elle en sort de toutes parts avec une ardeur admirable, mais sans aucune règle. L'in-

dépendance commence (1), mais la méthode n'est pas encore née (2), et la philosophie se précipite au hasard dans tous les systèmes qui se présentent à elle. Quels sont ces systèmes, Messieurs, et leurs caractères? c'est là ce que nous avons à reconnaître, car nous parcourons, nous étudions tous les systèmes antérieurs au dix-huitième siècle, afin d'y découvrir les tendances innées de l'esprit humain, et en quelque sorte les élémens organiques de l'histoire de la philosophie. Or, toute la philosophie du quinzième et du seizième siècle, avec ses nombreux systèmes, doit son caractère comme son origine à un accident, à une circonstance.

Parmi les grands événemens qui marquent le quinzième siècle, un des plus importans est la prise de Constantinople. C'est la prise de Constantinople qui a transporté en Europe les arts, la littérature et la philosophie de la Grèce ancienne, et qui par là a changé complètement les formes qu'avaient eues jusqu'alors l'art, la littérature et la philosophie. Le moyen âge, comme toute longue et grande époque de l'humanité, avait eu plus ou moins son expression dans l'art et la littérature. Depuis le douzième jusqu'au

(1) Voyez la seconde leçon, pag. 63.

(2) Voyez la troisième leçon, pag. 104.

quinzième siècle, de toutes parts on voit sortir de l'état social de l'Europe, et du christianisme qui en est le fond, des arts et une littérature propres à l'Europe, nés de ses croyances et de ses mœurs et qui les représentent, c'est-à-dire des arts et une littérature romantiques. Le vrai romantisme, en laissant là les théories arbitraires et les imitations insignifiantes, pour s'en tenir à l'histoire et aux monumens originaux, n'est pas autre chose que le développement spontané du moyen âge dans l'art et la littérature. Rappelez-vous l'architecture gothique; à défaut de sculpture, car la sculpture appartient exclusivement à l'antiquité grecque, rappelez-vous les commencemens admirables de la peinture italienne et flamande; pour la poésie, pensez aux troubadours de Provence, aux maîtres de chant de l'Allemagne, aux romanciers espagnols; et songez encore que le Dante et Shakspeare ne doivent rien à la nouvelle culture artificielle apportée en Europe par les Grecs de Constantinople. Ce n'est donc pas, comme on le répète, l'importation de la Grèce en Europe au quinzième siècle qui a créé nos arts et notre littérature, car ils existaient déja; mais c'est en effet de cette source qu'a découlé dans la littérature européenne le sentiment de la

beauté de la forme, propre à l'antiquité. De là, entre le génie romantique de l'Europe du moyen âge et la beauté de la forme classique une alliance dans laquelle, comme dans toute alliance, les parts n'ont pas toujours été parfaitement faites et gardées. Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on veuille juger l'incident mémorable qui a modifié si puissamment au quinzième siècle la forme de l'art et de la littérature en Europe, on ne peut nier que le même incident n'ait eu aussi une immense influence sur les destinées de la philosophie; et là, selon moi, il a été d'une utilité incontestable.

Quand la Grèce philosophique apparut à l'Europe du quinzième siècle, jugez quelle impression durent produire ses nombreux systèmes qu'anime une si entière indépendance sur ces philosophes du moyen âge, encore enfermés dans les cloîtres et les couvens, mais qui déja aspiraient à l'indépendance! Le résultat de cette impression devait être une sorte d'enchantement et de fascination momentanée. La Grèce n'inspira pas seulement l'Europe, elle l'enivra; et le caractère de la philosophie de cette époque est l'imitation de la philosophie ancienne, sans aucune critique. Il commençait bien

alors à se former en Europe un certain esprit philosophique ; mais il était encore incomparablement au dessous des systèmes qui se présentaient à lui; il était donc inévitable que ces systèmes l'entraînassent et le subjugassent. Ainsi, après avoir servi l'église au moyen âge, la philosophie au quinzième et au seizième siècle échangea cette domination pour celle de la philosophie ancienne. C'était encore, si vous voulez, de l'autorité; mais quelle différence, je vous prie! On ne pouvait aller immédiatement de la scholastique à la philosophie moderne, et en finir en une fois avec toute autorité. C'était donc un bienfait déja que de tomber sous une autorité nouvelle, toute humaine, sans racine dans les mœurs, sans puissance extérieure, et divisée avec elle-même, par conséquent très flexible et très peu durable; et, à mon sens, dans l'économie de l'histoire générale de l'esprit humain, la philosophie du quinzième et du seizième siècle a été une transition nécessaire et utile de l'absolu esclavage du moyen âge à l'absolue indépendance de la philosophie moderne.

Le spectacle que présente au premier aspect la philosophie du quinzième et du seizième siècle est une extrême confusion. Tout se presse et se

mêle dans ces deux siècles si remplis; les systèmes n'ont pas l'air de s'y succéder; ils semblent coexister tous ensemble, et se développer simultanément et non progressivement. Un premier moyen d'introduire quelque ordre et quelque lumière dans ce chaos, c'est, en partant du principe incontestable que la philosophie de ce temps n'est autre chose qu'un renouvellement de l'antiquité philosophique, de faire pour la copie ce que nous avons fait pour l'original, et de diviser l'imitation de l'antiquité en autant de grandes parties distinctes que nous en avons trouvées dans l'antiquité elle-même. Ce serait déja un ordre dans la simultanéité. Il y a plus, il n'est pas aussi vrai qu'il le paraît au premier coup d'œil que le développement de la philosophie du quinzième et du seizième siècle ait été simultané; je dis qu'il a été réellement successif et progressif.

Quand il serait aussi avéré qu'il l'est peu que tous les systèmes de l'antiquité philosophique ont fait ensemble irruption sur notre Occident, et ont été connus en même temps en Europe, il ne suivrait pas le moins du monde qu'il en ait dû résulter une adoption et une imitation simultanée de tous ces systèmes, et ils pouvaient très bien s'offrir tous à la fois à l'esprit

humain, sans que l'esprit humain les accueillît tous à la fois avec le même empressement. Il faut tenir compte ici des dispositions de ceux auxquels se présentaient les systèmes antiques bien plus encore que de la nature de ces systèmes en eux-mêmes. Ainsi, par exemple, quand même les monumens sceptiques de la philosophie ancienne se fussent présentés à l'esprit humain en même temps que les monumens dogmatiques du péripatétisme et du platonisme, il répugne que l'esprit humain, au sortir du moyen âge, encore tout pénétré d'habitudes profondément dogmatiques, eût accepté le scepticisme avec la même facilité que le dogmatisme; aussi est-ce un fait très important et incontestable que, tandis que le dogmatisme platonicien et péripatéticien remplit déja tout le quinzième siècle, vous ne commencez à voir poindre sur l'horizon philosophique une lueur de scepticisme qu'au milieu du seizième. Remarquez encore que ce scepticisme qui paraît au milieu du seizième siècle ne sort pas du platonisme, mais du péripatétisme, c'est-à-dire d'une école empirique et sensualiste, selon les lois de formation relative des systèmes que nous avons déja observées. Enfin, s'il est vrai que le mysticisme est sorti presque immédiatement du

dogmatisme platonicien, sans attendre le développement des autres systèmes, ce phénomène s'explique par le caractère du dogmatisme platonicien, tel qu'il passa de Constantinople en Europe; c'était le platonisme alexandrin, c'est-à-dire un système mystique. Ajoutez que ce premier mysticisme, que vous trouvez au commencement du quinzième siècle, est peu de chose, comparé à celui de la fin de cette époque. Il faut reconnaître en effet que c'est surtout au seizième siècle, c'est-à-dire après la plus grande lutte des deux dogmatismes opposés, et après l'apparition du scepticisme, qu'arrive un nouveau mysticisme, lequel n'est plus seulement un mysticisme artificiel, reproduction presque stérile du mysticisme alexandrin, mais un mysticisme tout autrement original et profond qui sort du développement naturel de l'esprit philosophique de l'Europe moderne. Ainsi, dans cette époque d'une imitation en apparence si confuse, sont encore les lois régulières du développement et du progrès des systèmes; ces mêmes lois, que nous avons déja tirées de la revue rapide, mais exacte, de tous les systèmes que présente la scholastique, la philosophie ancienne et la philosophie orientale.

Je vais faire passer sous vos yeux, dans

leur ordre chronologique, les quatre grandes écoles qui, au quinzième et au seizième siècle, remplissent encore l'histoire de la philosophie, savoir, le dogmatisme idéaliste platonicien, le dogmatisme sensualiste péripatéticien, le scepticisme et le mysticisme. Sans doute, dans la confusion qui caractérise le quinzième et le seizième siècle, plus d'un système a combiné ou plutôt a mêlé ensemble plusieurs de ces points de vue élémentaires; mais dans ces combinaisons impuissantes que le temps a si promptement emportées, une analyse un peu sévère discerne aisément l'élément fondamental qui domine la combinaison totale, et la réduit à n'être encore qu'un système particulier et exclusif. Tout rentre donc dans les quatre classes que je viens de vous signaler.

Les systèmes que ces quatre classes embrassent sont innombrables, et en même temps ils manquent généralement d'originalité; car nous sommes ici dans une époque de fermentation ardente et d'imitation irrégulière. Il est donc impossible, et il serait fort inutile, pour le but que nous nous proposons, d'insister sur chacun de ces systèmes : aussi le cadre qui les comprend et les explique une fois posé, je me contenterai de le remplir avec une simple statistique.

Si nous avions, sur l'état de la philosophie à Constantinople avant l'arrivée des Grecs en Italie, des lumières précises, nous trouverions vraisemblablement que le péripatétisme et le platonisme, c'est-à-dire le sensualisme et l'idéalisme, étaient déja à Constantinople, et s'y faisaient la guerre. Il le faut bien, car à peine ont-ils franchi la mer et sont-ils arrivés sur le sol de l'Italie, qu'ils se séparent, et s'annoncent par une querelle. D'un côté, Gemistus Pléthon (1), venu en Italie tout au commencement du quinzième siècle pour le concile de Florence, et son ami et son disciple, le cardinal Bessarion (2), font connaître à l'Europe la philosophie platonicienne telle qu'elle étoit alors à Constantinople, c'est-à-dire mêlée de néoplatonisme. D'autre part, George Scholarius, dit Gennadius, Théodore Gaza (3), et George de Trebisonde (4), tous les trois venus en Italie à peu près à la même époque que les premiers, et, je crois, pour le même objet, développent et défendent la philosophie d'Aristote. De là, sous les yeux de l'Europe attentive, d'intéressans débats, d'abord renfer-

(1) De Constantinople; venu à Florence en 1438.

(2) Archevêque de Nicée, depuis cardinal de l'église romaine, mort en 1472.

(3) De Thessalonique; venu en Italie vers 1430, m. vers 1478.

(4) Mort vers 1484.

més (1) entre les Grecs venus de Constantinople; peu à peu l'Europe y prend part, et il en sort deux écoles européennes, l'une platonicienne et idéaliste, dont le père est Marsile Ficin, et l'autre, péripatéticienne et plus ou moins sensualiste, dont le père est Pierre Pomponat. Nous allons les parcourir rapidement.

Voici, Messieurs, la liste des hommes les plus distingués qui marquent l'histoire et le progrès du dogmatisme idéaliste et platonicien, depuis le commencement du quinzième siècle jusqu'à celui du dix-septième, depuis la fin de la scholastique jusqu'à la philosophie moderne.

Vous trouvez d'abord Marsile Ficin, de Florence, né en 1433, mort en 1489. Marsile-Ficin est plus encore un érudit qu'un philosophe et comme philosophe il est encore plus alexandrin que platonicien. Il a rendu des services immortels à la philosophie, en faisant passer dans la langue latine les plus grands monumens de l'idéalisme et du mysticisme antique, savoir Platon, Plotin, la plupart des ouvrages de Porphyre, d'Iamblique et de Proclus, indépendamment de plusieurs ouvrages qui lui sont propres,

(1) Voyez sur ces débats et les ouvrages qu'ils produisirent, la dissertation de Boivin, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, tom. II, pag. 776; tom. III, pag. 303.

par exemple, *la Théologie platonicienne*, qui renferme un traité complet de l'immortalité de l'ame (1). Ce qui caractérise l'érudition de Ficin, c'est l'absence de toute critique; ce qui caractérise sa philosophie, c'est un enthousiasme intempérant et sans aucune méthode pour le platonisme alexandrin, et dans cette absence de méthode, la prétention de combiner avec le dogmatisme idéaliste et mystique qu'il recevait des mains de l'antiquité, les croyances du christianisme; ce qui donna d'abord le plus grand succès à la philosophie platonicienne. Ce succès fut si grand que Platon fut sur le point d'obtenir l'honneur bizarre, qu'on avait aussi manqué de décerner à Aristote au treizième siècle, savoir, une sorte de consécration légale comme philosophe, de la part de l'autorité ecclésiastique. Les Médicis s'empressèrent de fournir à Ficin tous les secours nécessaires pour introduire et implanter en Italie l'idéalisme platonicien, et c'est en 1460, que sous Cosme de Médicis fut fondée à Florence cette célèbre académie platonicienne du sein de laquelle sont sortis plus d'un érudit et d'un philosophe distingué.

Marsile Ficin eut pour amis et pour élèves

(1) *Theologia Platonica, sive de immortalitate animorum et æterna felicitate*, lib. XVIII, opp. tom. I. Paris, 1641, in-fol.

les deux comtes Jean Pic (1) et François Pic (2) de la Mirandole; le premier quitta même sa petite couronne de Mirandola pour se livrer exclusivement à l'étude de la philosophie (3). Il s'y livra en grand seigneur; il imagina une espèce de carrousel philosophique à Rome; il y devait présenter neuf cents propositions, neuf cents thèses (4), qu'il soutiendrait à tout venant; et pour attirer plus de monde, il déclara qu'il paierait les frais de voyage à tous les savans qui voudraient se rendre à son invitation. Mais comme tout ceci n'allait pas à moins qu'à élever une sorte de trône à Platon, dans Rome même, on fit comprendre au pape les dangers d'une pareille réunion plus ou moins chrétienne, mais surtout philosophique. La réunion n'eut donc pas lieu, et depuis l'autorité ecclésiastique commença à surveiller sévèrement le platonisme qu'elle avait d'abord favorablement accueilli.

L'idéalisme platonicien part de l'Académie florentine, de Ficin et des Pic de la Mirandole, pour marcher régulièrement jusqu'à Jordano

(1) Né en 1463, mort en 1494. Parmi ses œuvres il faut distinguer l'*Heptaplus*.

(2) Tué en 1533. Opp. Basil. 1601.

(3) En 1491.

(4) *Conclusiones* 900. Rom. 1486, in-fol.

Bruno, qui est le dernier homme célèbre et comme le martyr de cette école, et qui dépose en Europe avec son sang le germe d'une révolution inévitable. Jordano Bruno, avec toutes les différences nécessaires, n'est pas moins, Messieurs, que le précurseur de Descartes.

Dans cette école se distinguent successivement le cardinal Nicolas de Cuss, notre Ramus, l'allemand Taurellus, le dalmate Patrizzi, enfin le napolitain Bruno. Je ne vous donnerai que les notices les plus succinctes sur ces divers philosophes.

Le cardinal Nicolas de Cuss, petit endroit près de Trèves, est un platonicien raisonnable. Infiniment moins érudit que les membres de l'Académie florentine, mais plus philosophe et d'un esprit plus original, il reproduisit la partie pythagoricienne du platonisme, avec beaucoup de sagesse; il vit même que si, avec la théorie des nombres de Pythagore, on peut rendre compte des phénomènes du monde extérieur et remonter à leur source dans l'unité primitive, cependant on ne connaît cette unité primitive que par ses développemens numériques, et non point directement et dans son essence. Selon lui, la connaissance directe de la vérité absolue n'a pas été donnée à l'homme, et il est des choses

que le sage doit savoir ignorer. Il avait écrit une apologie de la docte ignorance, *Apologia* (1) *doctæ ignorantiæ*, livre singulièrement curieux, quand on pense qu'il a été écrit au milieu du quinzième siècle, car le cardinal Nicolas de Cuss est mort en 1464.

Ramus, Pierre La Ramée est, vous le savez, l'antagoniste célèbre du péripatétisme dans l'Université de Paris. Né en Picardie, en 1515, d'une famille très pauvre, on dit qu'il commença dans l'Université par un service qui ne semblait pas le destiner à un très haut rang philosophique. Il s'y éleva peu à peu à force de travail et de mérite; mais s'étant prononcé énergiquement contre le péripatétisme, il se fit de puissans ennemis, et devint l'objet d'une violente persécution (2). Il aurait pu trouver hors de France d'honorables asyles; les invitations les plus

(1) Nicolai Cusani Opp. 3 vol. in-fol. Paris, 1514. — Réimprimé à Bâles en 1565, 3 vol. in-fol.

(2) « Ses livres (*Institutiones dialecticæ.* — *Animadversiones Aristoteleæ*, Paris, 1543.) furent interdits par tout le royaume et brûlés devant le Collége royal. Il fut condamné à ne plus enseigner la philosophie, et peu s'en fallut qu'il ne fut envoyé aux galères. La sentence donnée contre lui fut publiée en latin et en français dans toutes les rues de Paris..... On fit des pièces de théâtre, dans lesquelles il fut joué de mille manières, au milieu des acclamations des péripatéticiens. » Teissier, *Éloge des hommes savans.*

flatteuses l'appelaient en Italie et en Allemagne (1). Il aima mieux souffrir dans son pays et pour son pays. Tour à tour privé de sa chaire, rétabli (2), dépouillé de nouveau, forcé de fuir la France, et y revenant toujours, l'infortuné était à Paris, sur la foi des traités et de paroles augustes, dans la nuit de la Saint-Barthélemi; il y fut massacré. Sans doute il était suspect, et peut-être avec quelque fondement, de protestantisme; car c'est un phénomène historique que je ne veux ni ne puis taire que l'alliance plus ou moins marquée du platonisme avec la réformation; mais si Pierre La Ramée fut recherché comme secrètement huguenot, il ne le fut pas moins comme platonicien. C'était alors dans l'Université de Paris le temps de la domination complète du nominalisme, de ce même nominalisme qui avait été lui-même si long-temps proscrit. Aristote y régnait sans contradiction. Le péripatéticien le plus fanatique d'alors était un professeur nommé

(1) « Après la mort d'Amasée, la ville de Bologne lui offrit mille ducats pour l'engager à remplir sa place. Le roi de Pologne tâcha de l'attirer à Cracovie. Jean, roi de Hongrie, le demanda pour lui donner la conduite de l'académie de Weissembourg. » *Ibid.*

(2) Il paraît avoir alors composé : *Scholarum physicarum lib.* VIII, *contra Aristot. totidem acroamaticos*, Paris, 1565. — *Scholarum metaphysicarum, lib.* XIV, *in totidem metaphysicos Aristot.* Paris, 1566.

Charpentier, lequel, après avoir beaucoup déclamé contre le platonisme, « s'avisa de moyens qui n'avaient pas encore été pratiqués, dit Varillas, par ceux qui se piquaient de doctrines; il envoya chez Pierre La Ramée, dans la nuit de la Saint-Barthélemy, des soldats qui, après avoir tiré de lui tout ce qu'il avait de meilleur, sous espérance de lui sauver la vie, le poignardèrent et le jetèrent par la fenêtre de sa chambre dans la cour du collége. Les écoliers, ameutés par leurs régens, lui arrachèrent les entrailles, et le traînèrent par les rues (1). » Il ne faut pas oublier qu'à peu près à la même époque un autre péripatéticien, l'Espagnol Sepulveda (2), professeur à Salamanque, et le théologien et l'historiographe de Charles-Quint, fournit au roi d'Espagne des argumens en faveur de l'esclavage des malheureux Américains, contre le sage et pieux Barthélemi de Las Casas (3).

(1) Varillas, *Hist. de Charles IX*, liv. IX. De Thou dit la même chose lib. LII, ad ann. 1572. « *Carpentario æmulo et seditionem movente immissis sicariis, e cella qua latebat extractus, et post deprensam pecuniam inflictis aliquot vulneribus, per fenestras in aream precipitatus, et effusis visceribus, quæ pueri furentes magistellorum pari rabie incitatorum impulsu per viam et cadaver ipsum scuticis in professoris opprobrium diverberantes contumeliose et crudeliter raptaverunt.*

(2) Né en 1491, mort en 1572.

(3) Voyez de Thou, *Histor. sui tempor.*, lib. XLV, ad. ann. 1572.

Quand donc le sensualisme moderne accuse l'idéalisme d'avoir toujours été en arrière dans la civilisation, et se vante d'avoir servi seul la cause de la liberté et de l'humanité, pensez, Messieurs, pensez à Charpentier et à Sepulveda. D'ailleurs, à Dieu ne plaise que je veuille ici flétrir le sensualisme et lui rendre injustice pour injustice! Tyrannique et malfaisant ce jour-là, un autre jour vous le verrez, vous l'avez déja vu utile et persécuté, dans Occam par exemple. Les systèmes, Messieurs, ont leurs bons et leurs mauvais jours; et leurs bons jours ne sont pas ceux de leur prospérité et d'une domination incontestée. Il n'appartient à aucun système, quel qu'il soit, de servir exclusivement la civilisation; et ce que je veux seulement que vous tiriez de ces paroles et de toutes mes leçons, c'est le dédain et le dégoût de tout fanatisme dans la philosophie comme ailleurs, l'habitude de la tolérance et même du respect pour tous les systèmes, tous enfans légitimes de l'esprit humain et de la liberté humaine.

Pierre La Ramée, martyr à la fois et du protestantisme et de l'idéalisme, devint très célèbre; il eut des partisans nombreux, en France, par exemple, dans Omer Talon, dont le nom est illustre dans la magistrature, et surtout en An-

gleterre et en Allemagne, et dans tous les pays protestans où l'esprit de la réforme s'étendait jusque sur la philosophie et attaquait la scholastique péripatéticienne. En Angleterre, son traité de logique anti-péripatéticienne eut plus tard l'honneur d'être réduit et arrangé pour les classes par l'auteur du *Paradis perdu*.

En Allemagne, le platonisme eut pour interprètes le célèbre adversaire de Césalpini, Taurellus, qui paraît avoir été un excellent esprit (1), et Goclenius (2), surtout remarquable comme auteur d'un ouvrage dont le titre est : Ψυχολογία, *hoc est : de hominis perfectione, anima, etc.* Marburg, 1590-1597. C'est, je crois, la première apparition de la psycologie sous son nom propre dans la philosophie moderne. Ce Goclenius eut pour élève un nommé Otto Casmann, qui a fait un ouvrage du même genre que celui de son maître, intitulé : *Psycologia antropologica, sive animæ humanæ doctrina.* Hanau, 1594.

Francesco Patrizzi (3), Dalmate, professeur à Ferrare et à Rome, tenta une conciliation entre Aristote et Platon. Il se donna le plus

(1) Né à Mumpelgard en 1547, mort en 1606.

(2) Né à Corbach en 1547, mort à Marbourg en 1628.

(3) Né à Clisso en Dalmatie en 1529, mort en 1597.

grand mal pour établir cette combinaison; il s'y prépara par une longue étude d'Aristote dont il a déposé les fruits dans ses *Discussiones peripateticæ*, Venise, 1571 - 1581. Il travailla aussi sur les alexandrins, et traduisit même l'ouvrage de Proclus, intitulé : *Institutions théologiques*, Ferrare, 1583. Enfin, il fit paraître l'ouvrage auquel il voulait attacher son nom, et qui lui paraissait être le dernier mot de la philosophie, ouvrage profondément chrétien et très orthodoxe, et qui pouvait être bien reçu à la cour de Rome, et en même temps péripatéticien et platonicien tout ensemble. Voici le titre de cet ouvrage : *Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur; deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit divinitas; postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur; ad sanctissimum dominum nostrum Gregor. XIV pontificem, ejusque successores futuros, opus rerum copia et vetustissima novitate, dogmatum varietate et veritate, methodorum frequentia et raritate, ordinis continuitate, rationum firmitate, sententiarum gravitate, verborum brevitate et claritate maxima admirandum.* Ferrare, in-fol., 1591.

Vous concevez que la destinée de l'auteur d'un pareil ouvrage n'a pas dû être fort troublée. Il n'en a pas été ainsi de celle de Bruno. Jordano Bruno, né à Nola au milieu du seizième siècle, entra tout jeune chez les dominicains. Bientôt des doutes religieux et philosophiques lui firent quitter son ordre, et il lui fallut bien aussi quitter l'Italie. Il vint à Genève, où il trouva Théodore de Bèze et Calvin, avec lesquels il ne put s'entendre. De là il se rendit à Paris, où il se porta ouvertement adversaire d'Aristote. Il alla aussi en Angleterre, où il demeura quelque temps chez sir Philippe Sidney, que l'on trouve partout où il y a quelque essai d'indépendance philosophique, religieuse ou politique à protéger. Plus tard on rencontre Bruno donnant des leçons publiques ou privées à Wittemberg, à Prague, à Helmstaedt, à Francfort-sur-le-Mein. Le désir de revoir l'Italie le ramena dans l'état d'Italie le plus indépendant et le plus libéral d'alors, l'état de Venise; il y vécut deux ans tranquille; puis, par des motifs que j'ignore, les Vénitiens le livrèrent ou l'abandonnèrent en 1598 à l'inquisition. Transféré à Rome, on lui fit son procès; il fut condamné comme violateur de ses vœux et comme hérétique, et brûlé le 17 février 1600.

Jordano Bruno est Marsile Ficin élevé à sa plus haute puissance. Il a moins d'érudition que Marsile, mais il est infiniment plus original, et même plus raisonnable, quoiqu'il eût pu l'être beaucoup plus encore. C'est un esprit très étendu, une imagination forte et brillante, un homme d'esprit, un écrivain distingué. Il renouvela la théorie des nombres, et donna une explication détaillée du système décadaire. Dieu est pour lui la grande unité qui se développe dans le monde et dans l'humanité, comme l'unité se développe dans la série indéfinie des nombres. Il a aussi pris en main la défense du système de Copernic. Le temps me manque pour vous faire connaître plus au long son système ; je me contente de vous dire qu'il me paraît tout-à-fait digne de l'attention qu'il a excitée dans ces derniers temps en Allemagne, et qu'il a porté l'idéalisme à peu près au point de perfection auquel il pouvait atteindre au seizième siècle, avant la connaissance de la véritable méthode philosophique. Jordano Bruno, s'il n'a pas établi un système durable, a au moins laissé dans l'histoire de la philosophie une trace lumineuse et sanglante qui n'a pas été perdue pour le dix-septième siècle (1).

(1) Voici les ouvrages les plus remarquables de J. Bruno :

Je passe à l'école péripatéticienne. L'école péripatéticienne, Messieurs, est au fond sensualiste, et par conséquent elle recèle dans son sein toutes les conséquences que renferme le sensualisme; mais ces conséquences ne se sont développées que successivement.

Il faut distinguer dans l'école péripatéticienne du quinzième et du seizième siècle deux points de vue sans lesquels il est difficile ou même impossible de s'orienter dans l'histoire du péripatétisme de cette époque.

Comme Marsile Ficin et toute l'école platonicienne d'alors aborda le platonisme et l'idéalisme sans critique, et le commenta par l'alexandrinisme, de même l'école péripatéticienne aborda sans critique Aristote, et le commenta avec deux hommes qui étaient alors les interprètes officiels de la philosophie péripatéticienne, savoir, Alexandre d'Aphrodise, commentateur célèbre d'Aristote dans l'antiquité, et Averroès, commentateur arabe du huitième siècle. La grande différence entre ces deux commentateurs est qu'Alexandre d'Aphrodise est plus régulier, plus méthodique, et infiniment

Della causa, principio e uno. Venet. (Paris), 1584. — *Dell' infinito universo e mondi.* Venet. (Paris), 1584. — *De monade, numero et figura, etc.* Francf. 1591.

plus près du véritable sens d'Aristote; tandis qu'Averroès, en sa qualité d'Arabe, tout aussi subtil qu'Alexandre d'Aphrodise, est beaucoup plus enthousiaste et mystique; différence dont le résultat est, pour Alexandre d'Aphrodise, un péripatétisme et un sensualisme logique, si je puis m'exprimer ainsi, et pour Averroès, un péripatétisme et un sensualisme qui aboutit au panthéisme.

Le père de l'école péripatéticienne alexandriste, comme on disait alors, en opposition à l'école averroïste, est Pierre Pomponat, né à Mantoue en 1462, professeur en différentes universités d'Italie, à Padoue, et à Bologne, mort à Bologne en 1525. De là l'école philosophique de Bologne, qui a été presque constamment péripatéticienne et sensualiste, tandis que celles de Florence, de Rome et de Naples ont été presque constamment platoniciennes et idéalistes.

Pierre Pomponat a fait trois ouvrages; le premier, *de Naturalium effectuum admirandis causis seu de incantationibus liber*, écrit à Bologne en 1520, imprimé à Bologne après la mort de Pomponat, en 1556. Pomponat y paye sa dette à l'esprit de son temps, et admet plus ou moins de magie; mais il est encore péripatéticien et sensualiste, en ce sens qu'il repousse l'interven-

tion des esprits; s'il reconnaît celle d'agens supérieurs, selon lui, tous ces agens sont physiques.

Le second ouvrage de Pomponat est intitulé : *De Fato, libero arbitrio et providentia Dei*, en cinq livres, publié à Bâle en 1525. C'était une question difficile pour tout le monde, et surtout pour un péripatéticien, que de concilier le destin, la Providence et la liberté de l'homme. Il y a quelque chose de touchant dans la préface, où il se compare, avec son ardeur de savoir et d'étudier, et toute sa destinée philosophique, à Prométhée attaché au Caucase; il se peint lui-même dévoré par le besoin de penser comme par un vautour, ne pouvant, je traduis fidèlement, ni manger, ni boire, ni dormir, objet de dérision pour la sottise, d'effroi pour le peuple et d'ombrage pour l'autorité. Après beaucoup d'efforts, il n'aboutit à aucune solution bien précise. Il donne les solutions connues tirées de la scholastique régnante, en avouant que ce sont plutôt des illusions que de véritables réponses (1).

Le troisième ouvrage de Pomponat est un traité sur un sujet plus délicat encore, savoir, l'immortalité de l'ame. Il a paru à Bologne en

(1) *Videntur potius esse illusiones istæ quam responsiones*, lib. III.

en 1516, et il a été réimprimé très souvent, et dernièrement en Allemagne par Bardili : sa conclusion est celle du péripatétisme, savoir, que l'ame pense bien par la vertu qui est en elle, mais qu'elle ne pense qu'à la condition qu'il y ait aussi dans la conscience une image venue du dehors (1). Or, si l'ame ne pense qu'à la condition d'une image, et si cette image est attachée à la sensibilité, et celle-ci à l'existence du corps, à la dissolution du corps, l'image périt, et il semble que la pensée doit périr avec elle, et par conséquent il n'est pas possible de donner une preuve démonstrative de l'immortalité de l'ame (2). On ne manqua pas de l'accuser de troubler la paix publique, en renversant les bases de la morale. Il répondit qu'on pouvait attacher les hommes à leurs devoirs par la considération que leur bonheur dépend ici-bas de l'accomplissement de ces devoirs. Il ajoutait que la dignité de la vertu avait d'assez grands attraits pour séduire en quelque sorte les hommes à la pratique du devoir, sans la crainte ou l'espoir des peines et des récompenses de l'autre vie; argument assez

(1) *Nequaquam anima sine fantasmate intelligit.*

(2) *Mihi itaque videtur nullas rationes adduci posse quæ cogant animam esse immortalem.* 9.

étrange pour un péripatéticien, et contraire au principe de tout sensualisme. Toutes ces réponses étaient des réponses évasives qui ne satisfaisaient point l'autorité. Il fut donc mis en jugement, et n'échappa que par cette distinction que l'école sensualiste, depuis Pierre Pomponat, a toujours opposée à l'autorité, la distinction entre les vérités de la foi et les vérités de la philosophie; compromis bizarre, mais commode, qui permet de nier d'un côté ce qu'on a l'air de respecter de l'autre, et caractérise à merveille cette époque de transition, et le passage de la servitude entière de la raison à son entière indépendance. Le concile de Latran de 1512 trancha la question, et Pomponat déclara se soumettre à sa décision.

L'école de Bologne a produit encore d'autres noms célèbres, entre autres Zabarella (1), F. Piccolomini (2), Cremonini (3); mais parmi eux il faut distinguer Alexandre Achillini, qui commença à Bologne un nouveau développement du péripatétisme, en suivant Averroès, au lieu d'Alexandre d'Aphrodise. Il a été appelé le second Aristote; et c'est de son école que sont

(1) Né à Padoue en 1532, mort en 1589.

(2) Né à Centi, duché de Modène, en 1552, mort en 1630.

(3) Né à Sienne en 1520, mort en 1604.

sortis successivement, et le Napolitain Zimara, mort en 1532; Césalpini d'Arezzo, né en 1509, mort en 1603; enfin Jules-César Vanini, né aussi dans l'état de Naples en 1585, brûlé à Toulouse en 1619.

L'esprit de cette école consiste en ce que Dieu n'y est pas considéré comme la cause, mais comme la substance du monde. Par conséquent la démonstration de l'existence de Dieu ne se fait plus *per motum*, comme dans les alexandristes, mais par l'émanation, et surtout par l'émanation de la lumière, *per lucem*. Telle est la théorie de Césalpini d'Arezzo. Il fut inquiété comme Pomponat, mais il était médecin de Clément VIII, professeur à Rome, et il se tira d'affaire encore par la distinction des vérités de la foi et des vérités philosophiques.

Vanini fut plus courageux et plus malheureux. Il a fait deux ouvrages, dont voici les titres ; premier ouvrage : *Amphitheatrum æternum Providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, nec non astronomico-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos epicureos, peripateticos et stoicos. Lugduni*, 1615. Second ouvrage : *De admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, dialogorum inter Alexandrum et Julium Cesarem*,

lib. IV, cum approbatione Facultatis Sorbonicæ Lutet., 1616. Jules-César Vanini a été condamné à Toulouse comme athée, et brûlé comme tel. L'était-il, ne l'était-il pas, je ne devrais pas me prononcer à cet égard, puisque j'avoue n'avoir jamais lu les deux ouvrages de Vanini, qui sont assez rares. Cependant j'incline fort à la négative, d'abord d'après différens passages que j'ai trouvés dans les auteurs, et qui me paraissent décisifs; ensuite d'après une induction très vraisemblable tirée de l'histoire. Vanini défendit Cesalpini contre ses adversaires; il se porta comme un élève de Cesalpini; il était par conséquent averroïste. Il était donc péripatéticien, qu'il le sût ou qu'il l'ignorât; seulement il était de cette secte particulière du péripatétisme qui démontrait Dieu non par le mouvement, mais par la lumière, non pas comme cause, mais comme substance. La différence philosophique est très grande assurément, mais elle ne valait pas l'échafaud. Chose étrange! le péripatétisme régnait à Paris et en Espagne; il y massacrait Ramus, il y proscrivait les Américains, il y servait d'appui à l'Inquisisition, et de l'autre côté des Alpes il était persécuté lui-même; l'une des sectes dans lesquelles il se divisait échappait à grand'peine au concile de

Latran : l'autre fut en quelque sorte brûlée à Toulouse dans la personne de Jules-César Vanini.

Je ne ferai qu'une seule citation théiste de Vanini, d'après les historiens de la philosophie.

« Tout être est fini ou infini. Il n'y a pas un « seul être fini qui se suffise à lui-même, qui soit « à lui-même sa substance propre. Voilà pourquoi « il est facile de donner une démonstration né- « cessaire de Dieu. Cette démonstration ne re- « pose pas sur la relation de l'effet à la cause, « mais sur la relation du phénomène à l'être, à « la substance. Puisque tout être fini ne se suffit « pas à lui-même, il faut qu'il y ait quelque « chose d'infini; car autrement il n'y aurait même « pas d'être fini possible, et il n'y aurait rien « du tout. Or, il est impossible qu'il n'y ait rien « du tout; par conséquent il est également im- « possible qu'il n'y ait pas un être infini et éter- « nel. Cet être infini et éternel, c'est Dieu (1). »

(1) Amphit. Exercit. I.

Omne ens aut finitum est aut infinitum, sed nullum ens finitum a se; quocirca satis patet non per motum (ad modum Aristotelis) sed per primas entium partitiones a nobis cognosci Deum esse, et quidem necessaria demonstratione. Nam alias non esset æternum ens, et sic nihil omnino esset; alioqui nihil esse est impossibile, ergo et æternum ens non esse pariter est impossibile. Ens igitur æternum esse adeoque Deum esse, necessarium est.

C'est l'homme qui professait cette doctrine qu'ils ont brûlé à Toulouse comme athée !

Mais ce n'était là, Messieurs, qu'un sensualisme sans un caractère bien prononcé, et sans aucune autre grandeur que celle d'une hardiesse aventureuse. Deux hommes se présentent à la fin du seizième siècle, qui le renouvellent avec infiniment plus de sagesse et de précision, et qui sont de véritables réformateurs en philosophie ; je veux parler de Telesio et de Campanella.

Telesio et Campanella n'appartiennent plus ni à la secte averroïste, ni à la secte alexandriste du péripatétisme. Ce sont déjà des philosophes indépendans, qui même ont combattu l'autorité d'Aristote; mais au fond ils se rattachent encore à leur insu au péripatétisme, tant par leurs principes que par leurs conséquences; car ils sont sensualistes et empiriques.

Bernardino Telesio était né à Cosenza, dans l'état de Naples, en 1508. Il professa la philosophie naturelle à Naples, et mourut en 1588. Il renouvela, parmi les systèmes antiques, un système qui jusqu'alors n'avait pas eu, que je sache, d'organe moderne, savoir, la physique de Démocrite, que nous avons toujours vue dans l'antiquité s'allier au sensualisme. Son grand ouvrage est intitulé : *De Natura*, *juxta propria*

principia. La première partie parut à Rome en 1565, in-4°; l'ouvrage entier à Naples en 1586. Je n'ai sous les yeux que l'édition de Rome. Sans doute dans le système de Telesio Parménide est mêlé à Démocrite, mais c'est Démocrite qui domine. Son principe général est qu'il faut partir des êtres réels, et non pas d'abstractions : *Realia entia, non abstracta ;* il combat la scholastique, et rappelle son siècle au sentiment de la réalité, à l'étude de la nature. Il a fondé une académie libre qui, de son nom ou de celui de sa patrie, s'appelle *Academia Telesiana* ou *Cosentina.* Dans les deux livres dont se compose l'édition de Rome, je puis assurer que partout l'expérience, et l'expérience des sens, est sa règle unique. Sa préface, que je ne peux pas vous lire, est extrêmement remarquable : il y déclare qu'il ne répondra pas même aux objections qui seroient tirées de la logique des écoles, mais qu'il répondra volontiers à toutes les observations qui seront empruntées à l'expérience (1) sen-

(1) Procemium. — *Si qui nostra oppugnare voluerint, id illos insuper rogatos velim, ne mecum, ut cum Aristotelico, verba faciant, sed ut cum Aristotelis adversario, neque igitur sese illius tueantur positionibus dictisque ullis, at sensu tantum et rationibus ab ipso habitis sensu, quibus solis in naturalibus habenda videtur fides ; tum ne ut nobis notas illius afferant distinctiones terminosque, quas ingenue fateor percipere me nunquam satis potuisse, propterea reor, quod*

sible. C'est là le caractère de sa philosophie. Il ne faut pas s'arrêter à quelques pensées isolées plus ou moins idéalistes que les historiens de la philosophie ont tirées de son ouvrage. Il faut surtout s'attacher à l'esprit général de cet ouvrage qui fait presque de Bernardino Telesio un précurseur de Bacon. Il fut aussi inquiété par l'autorité ecclésiastique; mais il prévint l'événement, quitta Naples, et se réfugia dans sa patrie où il mourut.

Après Telesio vient un autre Napolitain, Thomas Campanella, dominicain calabrois, né en 1568, qui étudia précisément dans la ville natale de Telesio, à Cosenza, et continua et étendit même son entreprise. Telesio n'avait voulu réformer que la philosophie de la nature; Thomas Campanella entreprit la réforme universelle de toutes les parties de la philosophie. Il paraît

non sensui expositas, nec hujusmodi similes continent res, sed summe a sensu remotas et ab his etiam quæ percæpit sensus, quales, tardiore qui sunt crassioreque ingenio, cujusmodi mihi ipsi, et nulla animi molestia, esse videor, percipere haud queant. Quæ igitur contra nos afferent, exponant opportet, et veluti in luce ponant, tarditatis meæ si libet commiserti, et rebus agant, non ignotis vocibus, quæ nisi res contineant, vanæ sunt, inanesque. Illud pro certo habere omnes volumus, nequaquam pervicaci nos esse ingenio, aut non unius amatores veritatis, et libenter itaque errores nostros animadversuros, et summas illi gratias habituros, qui, quam solam quærimus colimusque patefecerit veritatem.

même qu'il ne s'était point borné à une tentative de réforme philosophique, et que ce moine énergique avait conçu un plan formidable d'insurrection dans les couvens de la Calabre contre la domination espagnole; du moins en fut-il accusé, et jeté dans les fers où il resta pendant vingt-sept ans. Il supporta cette longue captivité avec une fermeté d'ame admirable, si l'on en juge par les chansons qu'il y composa (1). Après vingt-sept ans il fut acquitté, quitta sa patrie, et vint chercher un asyle en France sous la protection du cardinal de Richelieu, ennemi implacable de la puissance autrichienne et espagnole. Il vécut tranquillement à Paris, et y mourut en 1639. Sans doute l'entreprise philosophique de Campanella était au dessus de ses forces; il avait dans l'esprit plus d'ardeur que de solidité, plus d'étendue que de profondeur. Il recommanda l'expérience sans la pratiquer; il annonçait le besoin d'une révolution, il ne la consomma pas; mais il ne faut pas moins tenir compte de ses nobles efforts à cet ingénieux et malheureux dominicain (2). Ici s'arrête la série

(1) *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, 1632. — Voyez l'*Adrastea* d'Herder.

(2) *De sensu rerum et magia*, Francf. 1620. *Philosophiæ rationalis et realis partes* v, Paris, 1638. *Universalis philosophiæ, sive*

des philosophes sensualistes et empiriques de cette époque de préparation et de transition.

Quant à celle des sceptiques, elle est beaucoup plus courte; il n'y en a que trois. C'est d'abord notre Michel de Montaigne, né (les dates sont ici importantes) en 1533, mort en 1592. Il eut pour ami Laboétie, mort en 1563, qui était lui-même un très libre penseur. Le scepticisme de Montaigne participe du caractère général de la philosophie du temps. Comme le sensualisme et l'idéalisme ne sont guère alors que du péripatétisme et du platonisme, c'est-à-dire des systèmes d'emprunt et d'imitation; de même le scepticisme de Montaigne n'est qu'un scepticisme renouvelé de l'antiquité. Cependant, il faut convenir qu'il y avait quelque chose d'essentiellement sceptique dans l'esprit du gentilhomme gascon, et qu'en effet pour lui le doute était

metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III, Paris, 1638. *Realis philosophiæ epilogisticæ partes* IV, Francf. 1828, etc. Voici quelques pensées de Campanella : *Sentire est scire.* — Contre la scholastique : *Cognitio divinorum non habetur per syllogismum qui est quasi sagitta qua scopum attingimus a longo absque gestu, neque modo per auctoritatem quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum*.... Comme apologie de sa conduite : *Non omnis novitas in republica et ecclesia philosophis suspecta, sed ea tantum quæ principia æterna destruit.* — *Novator improbus non est qui scientias iterum format et reformat hominum culpa collapsas.*

l'oreiller convenable à une tête bien faite. Son ami et son élève, Pierre Charron, né en 1521, mort à Paris en 1603, est plus profond et moins ingénieux. Le sceptique le plus déterminé de cette époque, est un Portugais né à Bracara en 1562. Vous sentez bien qu'il ne resta pas dans son pays ; il vint dans cette France qui était alors comme encore aujourd'hui le refuge de tous ceux qui souffraient et espéraient dans l'avenir. Sanchez fut professeur à Toulouse, où il mourut en 1632. Le titre de son ouvrage est : *De multum nobili, prima et universali scientia*..... Et quelle est, Messieurs, cette noble, première et universelle science? *quod nihil scitur, Lugduni* 1581.

Si l'école sceptique joue un faible rôle au quinzième et au seizième siècle, il n'en est pas ainsi de l'école mystique; elle a deux caractères et une source unique. Cette source est l'école platonicienne et en même temps néo-platonicienne, idéaliste et mystique de Florence. Or, le mysticisme alexandrin s'alliait d'une part à la religion positive du temps par l'allégorisation, et de l'autre aux opérations théurgiques. De là deux tendances du mysticisme florentin de Marsile Ficin, savoir, une tendance allégorique en religion, et une tendance théurgique et alchimique. Tantôt ces deux tendances se divi-

sent, tantôt elles se combinent. Voici la liste de tous les mystiques du quinzième et du seizième siècle.

Après Ficin et les Pic de la Mirandole se trouve Jean Reuchlin de Pforzheim, né en 1455, mort en 1522. Dans un voyage en Italie, il avait fait la connaissance personnelle de Ficin et des Pic de la Mirandole, et il avait rapporté en Allemagne un goût décidé pour le mysticisme. Il est moins alchimiste qu'allégoriste : il a fait un traité de la Cabale, *De arte cabalistica*, et un autre *De verbo mirifico*. Il étudia les langues orientales, en particulier l'hébreu et le Talmud, et défendit les Juifs persécutés. Vient ensuite Agrippa de Nettesheim, né à Cologne en 1486, mort à Grenoble en 1535. Ami de Reuchlin, il le commenta, et expliqua même à l'université de Dôle, qui alors était florissante, son ouvrage *De verbo mirifico*. Il écrivit un traité *de Philosophia occulta* (1);

(1) Voici quelques pensées d'Agrippa, tirées de ses lettres :

Supremus et unicus rationis actus religio est.

Omnium rerum cognoscere opificem, atque in illum tota similitudinis imagine, eum essentiali contactu sine vinculo, transire quo ipse transformeris efficiareque Deus, ea demum vera solidaque philosophia est.

Sed quomodo qui in cinere et mortali pulvere se ipsum amisit Deum inveniet? Mori nimirum oportet mundo et carni et sensibus omnibus, si quis velit ad hæc secretorum penetralia ingredi....

mais comme pour attirer au mysticisme il faut commencer par décrier toute espèce de philosophie, il composa un autre traité fort curieux *de Vanitate scientiarum*. Agrippa de Nettesheim est allégoriste comme Reuchlin; mais déja il commence l'alchimie et la théurgie. Son élève, Jean de Wier, n'a pas laissé un nom célèbre dans la philosophie mystique. Il ne faut pas oublier l'écrit singulier de George Zorzi, Vénitien, *de Harmonia mundi istius cantica tria*. Venet., 1525. J'arrive à Paracelse, né à Einsielden, en Suisse, en 1493, mort à Salzbourg en 1541. Il avait beaucoup voyagé en Italie et en Allemagne; moins savant dans les langues que Reuchlin, c'était un chimiste et un médecin ingénieux; il occupa la première chaire publique de chimie à Bâle; et Bacon fait la remarque que le plus grand tort de Paracelse est d'avoir caché les expériences très réelles qu'il avait faites, sous une apparence mystérieuse. La doctrine de Paracelse consiste dans trois principes dont l'union forme l'*archæum magnum* avec lequel il explique toute la nature. Valentin Weigel, né en Misnie en 1533, ministre luthérien, mort en 1588, suivit la tendance théurgique de Paracelse, mais l'unit à la mysticité morale et religieuse de Reuchlin, de Tauler et de Ger-

son. Leibnitz a dit de lui (1): « Il ne pèche pas par défaut d'esprit, au contraire, il en a trop, ce qui le fait passer pour un fou auprès du vulgaire. » A commencer du dix-septième siècle, les doctrines de cette école, tant allégoriques que théurgiques, passent dans une société secrète, la société des Rose-croix (2), où elles se sont conservées comme en dépôt. Il faut aussi placer parmi les mystiques de cette époque Jérôme Cardan, de Pavie, né en 1501, mort en 1576, médecin et naturaliste célèbre, d'un savoir très étendu, et qui, au milieu des plus grandes extravagances, présente souvent les vues les plus élevées (3). Mais les mystiques les plus importans du seizième siècle sont Böhme, Fludd et Van-Helmont. Van-Helmont reproduit Paracelse : c'est un mystique alchimiste ; il était né à Bruxelles en 1577 ; il est mort à Vienne en 1644. Son fils, Mercurius Van-Helmont, qui a publié ses ouvrages, appartient

(1) *Virum ingenii haud vulgaris, imo nimii, unde vulgo enthusiastes audierit. De Conformit. fidei cum ratione*, 9.

(2) Formée au commencement du dix-septième siècle, à l'occasion d'un poème du théologien Andréæ : *Mariage chimique de Christian Rosencreutz*, 1603. — *Réformation universelle au moyen de la* fama fraternitatis *des Rose-croix*. Ratisb. 1614.

(3) Voici quelques morceaux de son grand ouvrage : *De subtilitate et varietate rerum. — Est aliquid in nobis præter nos.... Incitari*

au dix-septième siècle. Robert Fludd est un médecin anglais du comté de Kent, né en 1574, mort en 1627, qui a essayé de combiner Paracelse avec l'étude assidue de la Genèse, allégoriquement interprétée. Jacob Böhme, né en 1575, mort en 1624, était un pauvre cordonnier de Görlitz, sans aucune instruction littéraire, qui cacha sa vie et resta long-temps sans rien produire, uniquement occupé de deux études que tout chrétien et tout homme peut toujours faire, l'étude plus contemplative que théorique de la nature qui était sous ses yeux et celle des livres saints. Il est sorti de là une suite d'ouvrages qui ont été depuis comme l'Évangile du mysticisme. Ils ont été recueillis en quatre volumes en 1620, à Amsterdam, souvent reproduits et traduits en différentes langues. Un des plus célèbres, publié en 1612, s'appelle *Aurora*. Les points fondamentaux de la doctrine de Böhme sont : 1° l'impossibilité d'ar-

autem nemo ad virtutem poterit aut verum experiri, qui id quod in se est præter se obruit atque sepelit. XVIII. — Quod si quis vel exiguo tempore ex se ipso exire possit unirique Deo, hunc momento fieri beatissimum necesse est..... Atque hæc illa extasis solis probis sapientibusque concessa, et infinite melior omni humana felicitate. XXI. — Animæ immortalitatem non nunc primum, sed semper agnovi; sentio enim aliquando intellectum sic Deum esse adeptum, ut nos prorsus unum cum eo esse intueamur. De Utilitate ex advers. capiend. II, 6.

river à la vérité par aucun autre procédé que l'illumination; 2° une théorie de la création; 3° la détermination des rapports de l'homme à Dieu; 4° l'identité essentielle de l'ame et de Dieu, et la détermination de leur différence quant à la forme; 5° l'origine du mal; 6° la réintégration de l'ame; 7° une exposition symbolique du christianisme.

Telles sont en raccourci les quatre grandes écoles dont l'histoire remplit le quinzième et le seizième siècle. La statistique grossière, mais exacte, que je viens de vous en donner suffit pour vous démontrer que, même dans cette époque de culture artificielle et d'imitation, l'esprit humain est resté fidèle à lui-même et aux lois que nous avons déja observées, aux quatre tendances qui le portent partout et toujours à chercher la vérité ou dans les sens et l'observation empirique, ou dans la conscience et l'abstraction rationelle, ou dans la négation de toute certitude, ou enfin dans l'enthousiasme et la foi, et la contemplation immédiate de Dieu. C'est là la classification sous laquelle viennent se ranger tous les systèmes du quinzième et du seizième siècle. Reste à savoir quelle est celle de ces quatre écoles qui a compté le plus de partisans, qui a été la plus riche en

systèmes, et qui par conséquent réfléchit le mieux l'esprit général de ces deux grands siècles. Assurément ce n'est pas le scepticisme, car il se réduit, comme vous venez de le voir, à trois hommes d'esprit. Ce n'est pas l'école sensualiste péripatéticienne, ni l'école idéaliste platonicienne, toutes deux également nombreuses, puissantes, fertiles en hommes distingués et en systèmes célèbres. Il est évident que c'est l'école mystique dans son double développement allégorique et alchimique. Comptez, et de fait vous verrez que le nombre et l'importance des systèmes est du côté de l'école mystique; or, le fond de cette école est l'idéalisme. Sans doute on retrouve aussi le mysticisme dans l'école empirique; mais cette inconséquence de l'école empirique vient précisément de la domination du mysticisme. En effet, toutes les fois qu'un point de vue prédomine, il attire à lui tous les autres, même ceux qui lui sont étrangers, même ceux qui lui sont ennemis. Ainsi la tendance de l'esprit humain au quinzième et au seizième siècle est la tendance mystique; et vous reconnaîtrez qu'il en devait être ainsi, si vous considérez que l'esprit humain, sans être encore sous le joug de l'autorité religieuse, restait attaché à ses an-

ciennes habitudes. De là un mélange d'hétérodoxie et d'esprit religieux qui donne précisément en philosophie le mysticisme.

Considérons encore ces quatre écoles par un autre côté, celui de leur répartition entre les différens pays de l'Europe. Au moyen âge, la domination religieuse ne souffre guère d'autre distinction que celle des ordres religieux; mais déja vers le quinzième siècle, les individualités nationales reprennent leur importance; et il est extrêmement curieux de voir comment, dans l'indépendance naissante de l'Europe, les différentes nations se sont pour ainsi dire partagé les points de vue philosophiques. Or, on trouve 1° qu'il n'y a eu de scepticisme qu'en France; que les trois hommes qui représentent alors le scepticisme sont deux Français et un Portugais naturalisé en France; 2° que l'Italie est la terre classique du double dogmatisme péripatéticien et platonicien, que c'est de l'Italie qu'il a passé dans tous les autres pays de l'Europe; 3° que le mysticisme, bien qu'il soit venu d'une source italienne, a surtout été répandu en Allemagne; de sorte qu'en ne tenant compte ici que des résultats généraux, on pourrait dire que le dogmatisme appartient à l'Italie, le scepticisme à la France et le mysticisme à l'Allemagne. L'Angle-

terre joue un faible rôle dans la philosophie du quinzième et du seizième siècle.

Encore un autre rapport sous lequel il convient d'examiner ces quatre écoles. Quels ont été leurs moyens d'expression? Quelles langues ont-elles parlées? Ceci importe, car l'introduction des langues vulgaires dans la philosophie, y représente plus ou moins l'indépendance et l'originalité de la pensée. Or, je ne vois pas qu'aucun sensualiste et péripatéticien ait alors écrit en langue vulgaire. Dans l'école platonicienne, sur la fin du seizième siècle, commence l'emploi d'une langue nationale : Jordano Bruno a écrit en italien plusieurs ouvrages (1). Pour le scepticisme, Sanchez excepté, il a toujours parlé une langue vulgaire, le français. Je conclus de là que le sensualisme et l'idéalisme ont toujours été, surtout pendant le quinzième siècle, des systèmes d'emprunt, et qu'il y a eu plus d'originalité dans le scepticisme. J'en dis autant du mysticisme. Si dans ses premiers développemens, où il tient encore presque immédiatement à sa racine, savoir, l'école florentine, il parle le langage convenu de cette école, le latin, il a fini par parler dans Bôhme une langue

(1) *Della causa, principio et uno.* — *Degli eroici furori.* — *La Bestia trionfante.* — *Dell infinito, universo e mondi.*

vulgaire. Il est à remarquer que Jacob Böhme a écrit tous ses ouvrages dans la seule langue qu'il sût, et qu'on sût autour de lui, l'allemand; ce qui fait du mysticisme de Bôhme un système tout autrement naturel et sérieux que celui de Ficin et des Pic de la Mirandole.

Enfin, si je recherche la part du bien et celle du mal dans la philosophie de ces deux siècles, il me semble que le bien est surtout dans l'immense carrière que l'imitation libre de l'antiquité a ouverte à l'esprit humain, et dans la fermentation féconde que tant de systèmes si nombreux et si divers, devaient exciter dans la philosophie européenne. C'est un bien qui doit balancer tous les inconvéniens; car de celui-là devaient sortir tous les biens de l'avenir, et une révolution définitive. Quand on lit la vie, les aventures et les tentatives de Ramus et de Jordano Bruno, de Telesio et de Campanella, on sent que Bacon et Descartes ne sont pas loin. Le mal est dans la prédominance de l'esprit d'imitation qui engendre une immense confusion, et se trahit par l'absence de méthode. L'absence de méthode, tel est le vice fondamental de la philosophie du quinzième et du seizième siècle. Il s'y marque de deux façons : 1° Cette philosophie

n'établit guère le rapport des différentes parties dont elle se compose; la métaphysique, la morale, la politique, la physique n'y sont pas unies entre elles par ces liens intimes qui attestent la présence d'une pensée unique et profonde. 2° Elle ne sait pas discerner, et elle ne cherche point, parmi les diverses parties qu'elle embrasse, celle qui doit être la partie fondamentale, et la base de tout l'édifice. On y commence par tout, pour aller on ne sait trop où; il n'y a pas un ordre de recherches qui soit accepté comme le point de départ fixe et nécessaire duquel la philosophie doit s'élever pour arriver successivement à son dernier but. Ou si on voulait trouver un point de départ commun à tous les systèmes de ces deux siècles, on pourrait dire que ce point de départ est pris dans l'ontologie, c'est-à-dire hors de la nature humaine. On commence en général par Dieu ou par la nature extérieure, et on arrive comme on peut à l'homme; et cela sans règle fixe, sans même que cette manière de procéder soit établie comme un principe et comme une méthode. De là la nécessité d'une révolution dont le caractère devait être précisément le contraire de celui de la philosophie du quinzième et du seizième siècle, savoir, l'introduction d'une

méthode, et d'une méthode qui devait être le contraire encore de la pratique de l'époque précédente, le contraire de l'ontologie, c'est-à-dire la psycologie. C'est cette révolution féconde, avec les grands systèmes qu'elle a produits, que je me propose de vous faire connaître dans notre prochaine réunion.

ONZIÈME LEÇON.

Philosophie moderne. — Son caractère général. — Deux âges dans la philosophie moderne : le premier âge est celui de la philosophie du dix-septième siècle proprement dite. — Écoles du dix-septième siècle. École sensualiste : Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke. — École idéaliste : Descartes, Spinosa, Malebranche.

Messieurs,

La philosophie du quinzième et du seizième siècle a fait sortir l'esprit humain de la scholastique, c'est-à-dire de l'asservissement à un principe étranger, l'autorité ; et en même temps elle l'a préparé à la philosophie moderne, c'est-à-dire à l'absolue indépendance ; et elle l'a conduit de la scholastique à la philosophie moderne par l'intermédiaire d'une époque où règne une autorité encore, mais une autorité tout autrement flexible que celle du moyen âge, l'autorité de l'antiquité philosophique. La philosophie du quinzième et du seizième siècle est comme l'éducation de la pensée moderne par la pensée

antique. Son caractère est une imitation ardente et souvent aveugle; son résultat nécessaire a été une fermentation universelle et le besoin d'une révolution définitive. Cette révolution a été consommée au dix-septième siècle; c'est la philosophie moderne proprement dite.

Le trait le plus général qui la distingue est une entière indépendance: elle est indépendante et de l'autorité qui avait régné dans la scholastique, l'autorité ecclésiastique, et de l'autorité qui avait régné dans le quinzième et le seizième siècle, l'admiration du génie antique. Elle rompt avec tout passé, ne songe qu'à l'avenir, et se sent la force de le tirer d'elle-même. D'un côté, on dirait que de peur de se laisser charmer par le génie de Platon et d'Aristote, elle en détourne les yeux comme à dessein, et l'ignorance et le dédain même y semblent la rançon de l'indépendance. Bacon et Leibnitz exceptés, tous les grands philosophes de l'ère nouvelle, Descartes, Spinosa et Malebranche, Hobbes et Locke, n'ont aucune connaissance, aucun respect de l'antiquité; ils ne lisent guère que dans la nature et dans la conscience. D'un autre côté, la sécularisation progressive de la philosophie est évidente de toutes parts; cherchez, par exemple, qui sont les deux grands hommes qui ont fondé la philosophie moderne? Appartiennent-ils au

corps ecclésiastique, à ce corps qui au moyen âge avait fourni à la scholastique de si grands et de si utiles interprètes? Non, messieurs; les deux pères de la philosophie moderne sont deux laïques; et, à quelques exceptions près, on peut dire que depuis le dix-septième siècle jusqu'à nos jours, les philosophes les plus illustres ont cessé de sortir des rangs de l'église. Enfin les foyers de l'instruction philosophique au moyen âge avaient été les cloîtres et les couvens. Bientôt s'établirent les universités; c'était un pas considérable, car dans les universités, même au moyen âge, parmi les professeurs étaient déja reçus quelques laïques. Le dix-septième siècle vit naître une institution toute nouvelle, qui est aux universités ce que les universités ont été aux couvens; je veux parler des académies. Elles commencèrent en Italie vers la fin du seizième siècle, mais ce fut surtout au dix-septième siècle qu'elles s'établirent et s'enracinèrent sur le sol de l'Europe. Il y en a trois qui dès leur première institution jetèrent le plus grand éclat et furent extrêmement utiles à la libre culture de la pensée. Ce sont : 1° l'Académie des sciences de Londres, fondée sur le plan même de Bacon (1); 2° l'Académie des

(1) Établie d'abord à Oxford en 1645, puis définitivement avec privilége à Londres en 1663. En ont été membres Newton, Locke (1668), Glanville, etc.

sciences de Paris, et les quatre Académies dont se compose aujourd'hui l'Institut de France; 3° enfin l'Académie de Berlin, fondée (1) non seulement sur le plan de Leibnitz, mais par Leibnitz lui-même, qui en fut le premier président.

Le second caractère de la philosophie moderne est, je vous l'ai déja dit et n'ai besoin que de vous le rappeler en un mot, la détermination d'un point de départ fixe, l'adoption d'une méthode; et ce point de départ, cette méthode, c'est l'étude préalable de la nature et de l'intelligence humaine, base et instrument nécessaire de toute science et de toute philosophie, c'est-à-dire la psychologie.

En entrant dans la philosophie moderne, pour en étudier plus particulièrement les systèmes, après en avoir reconnu les caractères généraux, la première réflexion qui se présente à nous, c'est qu'en vérité la philosophie moderne est bien jeune. Sans parler de l'Orient et de l'Inde où les dates sont si incertaines, dans la Grèce le mouvement de la philosophie indépendante a duré douze siècles, depuis Thalès et Pythagore jusqu'à la fin de l'école d'Alexandrie, tandis que le mouvement correspondant

(1) En 1700.

de la philosophie moderne dont nous faisons tous partie, et dont nous sommes et les instruments et les produits, ce mouvement philosophique compte à peine deux siècles. Jugez du vaste avenir qui est devant la philosophie moderne, et que cette considération enhardisse et encourage ceux qui la trouvent encore si mal assurée dans ses procédés, si indécise dans ses résultats. Cependant, quoique bien jeune encore, elle est riche déja, et en deux siècles elle a produit tant de systèmes, que dans ce mouvement qui est d'hier en quelque sorte, on peut distinguer deux âges; le premier qui commence avec le dix-septième siècle et s'étend vers le milieu du dix-huitième; le second qui embrasse toute la dernière moitié du dix-huitième siècle avec les commencemens du nôtre. Ces deux âges ont cela de commun qu'ils participent tous deux des caractères généraux de la philosophie moderne, et chacun d'eux a cela de particulier qu'il en participe plus ou moins et en un degré différent: il y a entre eux harmonie, mais en même temps il y a progrès de l'un à l'autre. C'est le premier, c'est-à-dire la philosophie du dix-septième siècle proprement dite, qui sera le sujet de cette leçon.

Deux hommes l'ouvrent et la constituent, Bacon et Descartes. Il faut savoir reconnaître

dans ces deux hommes leur unité ; car ils doivent en avoir une, puisqu'ils sont les fondateurs d'une philosophie qui est une dans son esprit, et en même temps il faut reconnaître leur diversité, puisqu'ils ont mis la philosophie moderne sur deux routes entièrement différentes. Tous les deux ont eu quelque chose d'original et de bien rare dans des hommes qui ont fait une révolution, le dessein de la faire et la conscience de l'avoir faite. Bacon et Descartes savaient qu'une réforme était nécessaire, que déja on l'avait tentée et qu'on y avait échoué ; et c'est volontairement et sciemment qu'ils ont renouvelé cette grande entreprise et l'ont exécutée. Dans tous leurs ouvrages respire le sentiment de l'esprit de leur temps, dont ils se reconnaissent et dont ils se portent les interprètes. Ajoutez que tous deux étaient précisément ce qu'il fallait être pour accomplir la révolution qu'ils entreprenaient. Tous deux étaient laïques, l'un soldat, l'autre homme de loi. Tous deux étaient physiciens et géomètres, et la nature de leurs études les éloignait de la mauvaise dialectique scholastique. Tous deux avaient passé par le monde et par les affaires, et y avaient contracté ce sentiment de la réalité qu'il s'agissait d'introduire dans la philosophie. Enfin tous deux étaient nourris de la bonne littérature; tous deux

étaient dans leur langue de grands ou du moins d'excellens écrivains, et par là ils pouvaient répandre et populariser le goût de la philosophie. Voilà l'unité de Descartes et de Bacon, c'est l'unité de la philosophie moderne elle-même. Mais sous cette unité sont des diversités incontestables. Ainsi Bacon s'est particulièrement occupé des sciences physiques; Descartes, quoique grand physicien, est plus grand géomètre encore. Tous deux débutent par l'analyse; mais l'un appuie d'abord l'analyse sur l'observation extérieure des phénomènes de la nature, l'autre sur l'observation intérieure de la pensée; l'un se fie davantage au témoignage des sens, l'autre à celui de la conscience. De là inévitablement deux tendances opposées, et sur un même fonds deux écoles complètement distinctes, l'une sensualiste, l'autre idéaliste dans leur direction.

Je vous l'ai dit souvent, Messieurs, et j'aurai bien des occasions de vous le répéter, tout commence toujours bien. Le chef d'une école n'atteint pas d'abord à toutes les conséquences de ses principes; il épuise sa hardiesse dans l'invention même des principes, et par là il échappe en grande partie à l'extravagance des conséquences. Ainsi Bacon (1) a mis au monde l'école

(1) François Bacon, lord de Verulam, vicomte de Saint-Alban, chancelier d'Angleterre, né à Londres en 1561, mort en 1626. Il

sensualiste moderne; mais vous chercheriez en vain dans Bacon les conséquences auxquelles cette école est plus tard arrivée. D'abord Bacon n'a pas fait de systèmes; il n'a établi qu'une méthode; et puis cette méthode est loin d'être aussi exclusive chez le maître que chez les disciples. Il est singulièrement curieux de rencontrer dans Bacon l'éloge de la méthode rationnelle; il va même jusqu'à absoudre le mysticisme. En relisant attentivement Bacon, j'y ai trouvé un certain nombre de passages peu connus, qui peuvent servir d'apologie aux partisans de la direction rationaliste, et qui en même temps défendent la mémoire de Bacon de l'inculpation d'une tendance sensualiste exclusive..

« Il serait bon, dit-il, d'unir dans un hymen légitime et constant la méthode empirique et la

pèse sur sa mémoire la tache d'une conduite déplorable, qu'on ne peut expliquer que par cette phrase du *De Augm.* VIII, 3 : *Ad litteras potiùs quàm ad quidquam natus, et ad res gerendas nescio quo fato contrà genium suum abreptus.* D'ailleurs il avait entrepris, dit-on, la réforme des lois anglaises sous Élisabeth, et il a beaucoup contribué à l'établissement d'académies libres en Italie; il est comme le fondateur de l'Académie royale de Londres. Ses deux principaux ouvrages sont : *De Dignitate et Augmentis scientiarum*, d'abord en anglais, Londres 1605; puis en latin, 1623, Lugd. Bat.; et *Novum Organum scientiarum*, Londres, 1620. OEuvres complètes de Bacon, par Mallet, Londres 1740, 4 vol in-fol.; et Londres 1665, 5 vol. in-4°.

méthode rationnelle, les conceptions *à priori* et les recherches expérimentales sur la nature (1).

Autre passage : « Il n'y a pas d'interprète de la nature plus fidèle, plus sûr que l'esprit humain lui-même, qui pénètre où les sens ne pénètrent point, dans les profondeurs de la terre comme dans les hauteurs du ciel. » (2).

Voici encore quelques passages de Bacon sur le mysticisme, sur la divination, et même le somnambulisme et le magnétisme animal.

« L'inspiration prophétique, la faculté (3) divinatoire a pour fondement la vertu cachée de l'ame, qui, lorsqu'elle est retirée et recueillie en elle-même, peut voir d'avance l'avenir, dans le songe, dans l'extase et dans le voisinage de la mort; ce phénomène est plus rare dans l'état de veille et dans l'état de santé. »

« Quand l'intelligence est assoupie (dans

(1) *Empiricam et rationalem methodum conjugio vero et legitimo in perpetuum firmare, anticipationem scilicet mentis cum interpretatione naturæ.* De Augm. I. *Anticipationem mentis* est ici la πρόληψις de Chrysippe. (Leçon 8e., p. 300.)

(2) *Non alii interpretes naturæ magis fidi adhiberi consulive possunt quàm intellectus humanus qui æque ad profunda terræ et quæ oculis omninò non cernuntur, sicut ad alta cœli quæ plerumque fallaciter cernuntur, penetrat.*

(3) *Divinatio naturalis forte hoc nititur suppositionis fundamento, quod anima in se reducta atque collecta habeat ex vi propria essentiæ suæ aliquam prænotionem rerum futurarum, quæ potissimum cernitur in somniis et extasibus atque in confinio mortis, rariùs verò inter vigilandum aut cùm corpus sanum est et validum.* Ibid. IV. 3.

le sommeil ou dans la maladie), il n'est pas impossible qu'il y ait une communication plus directe entre la divinité et elle (1). »

« Il y a une action possible d'une personne sur une autre, par la force de l'imagination de l'une de ces deux personnes; car, comme le corps reçoit l'action d'un corps, l'esprit est apte à recevoir l'action d'un autre esprit (2). »

Enfin Bacon ne voulait pas même qu'on abandonnât entièrement la magie; il espérait que sur ce chemin (3) il n'était pas impossible de trouver des faits qui ne se trouvent pas ailleurs, faits obscurs, mais réels, dans lesquels il importe à la science de porter la lumière de l'analyse, au lieu de les abandonner aux extravagans qui les exagèrent et les falsifient.

Voilà, Messieurs, des règles bien remarquables par leur véritable indépendance, leur mo-

(1) *Potest etiam fieri quod aliquando sponte influant divina ad intellectum sopitum.* Ibid. II.

(2) *Fascinatio est vis et actus imaginationis intensivus in corpus alterius per impressionem, delationem et communicationem spiritus in spiritum..... Est enim spiritus præ rebus omnibus et ad agendum strenuus et ad patiendum tener et mollis.* Ibid. IV. 3.

(3) *Magiam naturalem scientiam dicimus formarum abditarum quæ applicando activa passivis ad operum admirandorum, eorumque verorum non fictorum, et utilium non verò inanium aut noxiorum, deducit; sicque terminos imperii humani in naturam reapse dilatat, non verò intellectum tantummodò ludificat, spemve fallacibus aut impossibilibus etiam promissis vanè lactat, sed et effectus promissos potenter præstat.* III, 5.

dération et leur étendue. Mais je n'ai pas besoin d'ajouter qu'elles disparaissent sous le grand nombre de celles qui sont empreintes d'un tout autre caractère, d'un caractère exclusif de sensualisme. Ici les citations sont inutiles. Rappelez-vous seulement que le même homme qui a écrit les lignes précédentes a écrit aussi que c'est dans la seule interprétation de la nature extérieure que l'esprit humain montre sa force, et que quand il revient sur lui-même et cherche à se comprendre, il est semblable à l'araignée, qui ne peut tirer d'elle-même que des fils plus ou moins délicats, mais sans solidité et de nul usage (1). Il est établi et reconnu que ce qui domine dans Bacon est la tendance sensualiste. D'ailleurs, consultons selon notre habitude l'histoire et le temps.

A l'école de Bacon se rattachent immédiatement trois hommes qui sont ses successeurs officiels, Hobbes, Gassendi, Locke. On peut dire que ces trois hommes ont transporté l'esprit de Bacon dans toutes les parties de la philosophie, et qu'ils se sont comme partagé entre eux les divers points de vue de leur commune école. Hobbes en est le moraliste et le politique, Gassendi l'érudit, Locke le métaphysicien.

(1) Voyez leçon 3e, p. 109.

Hobbes (1) était un ami et un disciple avoué de Bacon. Nous savons que c'est Hobbes qui, avec Ben-Johnson, a traduit l'admirable anglais de Bacon dans un latin qui a aussi sa beauté. Et quelle est la philosophie de ce disciple, de ce traducteur de Bacon? La voici en peu de mots.

Il n'y a d'autre témoignage certain que celui des sens. Le témoignage des sens n'atteste que des corps; donc il n'y a que des corps. La philosophie n'est donc que la science des corps.

Il y a deux sortes de corps : 1° les corps naturels qui sont le théâtre d'une foule de phénomènes réguliers, parce qu'ils se font en vertu de lois fixes, comme les corps dont s'occupe la physique, et ceux qu'on appelle des esprits, des ames, et dont s'occupe la métaphysique; 2° les corps moraux et politiques, savoir, les sociétés qui changent sans cesse et sont soumises à des lois variables.

La physique de Hobbes est cette physique dont Bacon a parlé (2) avec tant d'éloge, celle de Démocrite, la philosophie atomistique et corpusculaire de l'école ionienne. Sa métaphysique en vient : tous les phénomènes qui se

(1) Né à Malmesbury en 1588, mort en 1679. Opp. 1668. Amstelod.

(2) *De Augm.* III. 4.

passent dans la conscience ont leur source dans l'organisation, dont la conscience n'est elle-même que le résultat. Toutes les idées viennent des sens. Penser c'est calculer; et l'intelligence n'est autre chose qu'une arithmétique. Comme on ne calcule pas sans signes, on ne pense pas sans mots; la vérité des pensées est dans la perception du rapport des mots entre eux, et la métaphysique se réduit à une langue bien faite; Hobbes est complètement nominaliste. Pour Hobbes il n'y a que des idées contingentes; le fini seul peut être conçu; l'infini n'est qu'une négation du fini; hors de là c'est un pur mot inventé pour honorer un être que la foi seule peut atteindre. L'idée du bien et du mal n'a d'autre base que la sensation agréable ou désagréable; or, à la sensation agréable ou désagréable, il est impossible d'appliquer une autre loi, sinon la fuite de l'une et la recherche de l'autre; de là toute la morale de Hobbes. Cette morale est le point de départ de sa politique. L'homme est capable de jouir et de souffrir; sa loi unique est de souffrir le moins possible, et de jouir le plus possible; puisque telle est sa loi unique, il a tous les droits que cette loi lui confère; il peut tout pour sa conservation et son bonheur; il est absolument égoïste, et investi du droit de sacrifier tout à soi. Voilà donc

les hommes, sur cette terre où les biens ne sont pas en grande abondance, ayant tous des droits égaux à tout ce qui peut leur être ou agréable ou utile, en vertu de la même capacité de jouir et de souffrir. C'est là l'état de nature, qui n'est pas autre chose que l'état de guerre, l'anarchie des passions, le combat de tous contre tous. Or, cet état étant contraire au bonheur de la plupart des individus qui en font partie, l'utilité, née de l'égoïsme lui-même, commande de l'échanger contre un autre, savoir, l'état social. L'état social est l'institution d'une puissance publique plus forte que tous les individus, capable de faire succéder la paix à la guerre, et d'imposer à tous l'accomplissement de ce qu'elle aura jugé utile, c'est-à-dire juste; et comme les passions comprimées sont en révolte naturelle contre la nouvelle autorité, il s'ensuit que cette autorité ne peut être trop forte, et par là Hobbes place l'espèce humaine entre l'alternative ou d'une anarchie complète, ou d'un despotisme qui sera d'autant plus conforme à sa fin qu'il sera plus absolu. De là la monarchie absolue comme l'idéal du vrai gouvernement.

Telle est, Messieurs, la politique de Hobbes, politique très conséquente à sa morale, laquelle dérive de sa philosophie générale, dont la racine

est dans la tendance sensualiste de Bacon. Ce qui caractérise Hobbes, et lui donne un rang supérieur dans l'histoire de la philosophie, c'est la conséquence. Il l'a transportée de la théorie dans la pratique; il a été l'homme de ses doctrines. Dès 1618, pressentant les troubles qui menaçaient son pays, il fit une traduction de Thucydide pour dégoûter ses concitoyens d'une liberté qui mène à l'anarchie. Plus tard, il quitta l'Angleterre avec la famille des Stuarts, fidèle à cette famille par fidélité à ses propres principes. Mais lorsque Cromwell eut établi un pouvoir assez conforme à l'idée de sa monarchie, Hobbes ne demanda pas mieux que de faire ses soumissions, non pas au républicain Cromwell, mais au dictateur Cromwell, conséquent encore en cela même, quoi qu'on en ait dit (1). Mais comme dans l'ordre social d'alors le pouvoir ecclésiastique était en lutte

(1) Lord Clarendon rapporte dans ses Mémoires l'anecdote suivante : « En revenant d'Espagne, je passai par Paris; M. Hobbes venait souvent me voir. Il me dit qu'il faisait alors imprimer en Angleterre son livre, qu'il voulait intituler *Léviathan ;* qu'il en recevait chaque semaine une feuille à corriger, et qu'il pensait qu'il serait terminé dans un mois tout au plus. Il ajouta qu'il savait bien que, quand je lirais son livre, je ne l'approuverais pas, et là dessus il m'indiqua quelques unes des idées qu'il renfermait; sur quoi je lui demandai pourquoi il publiait une telle doctrine. Après une conversation demi-plaisante et demi-sérieuse, il me répondit : Le fait est que j'ai envie de retourner en Angleterre. »

avec le pouvoir civil, Hobbes n'a point hésité à abaisser le pouvoir ecclésiastique devant l'état, dont toute la force réside dans l'unité. Aussi fit-il la guerre à l'église aussi bien qu'à la démocratie, et il renouvela cette guerre avec d'autant plus de force, qu'il vit l'église près d'être victorieuse au retour de l'ancienne famille exilée, si bien qu'il fut encore une fois obligé de quitter l'Angleterre, toujours fidèle à ses principes, toujours combattant et souffrant pour eux.

Gassendi est Français, provençal, ecclésiastique (1). Comme ses premiers écrits sont postérieurs à ceux de Bacon, et comme il cite souvent le philosophe anglais, il faut admettre au moins que Bacon a dû ajouter infiniment à la direction naturelle de son esprit et de ses études. Quoiqu'il appartienne au dix-septième siècle et à la philosophie moderne, on peut dire qu'il est encore un débris du seizième; car c'est l'antiquité plus que son siècle qui l'inspire et le guide. Tennemann a dit avec raison qu'il était le plus savant parmi les philosophes, et le plus philosophe parmi les savans. Eh bien! cet érudit, formé ou grandi à l'école de Bacon, quelle est la philosophie de l'antiquité qui le séduit et l'attire? la philosophie d'Épicure. Gassendi a con-

(1) Né en 1592, en Provence, professeur à Paris, et mort en 1655.

sacré toute sa vie à renouveler dans notre Europe la théorie épicurienne ; seulement il a bien soin, même dans le titre (1) de son livre, de déclarer qu'il en rejette tout ce qui est contraire au christianisme. Or, à ce compte, qu'en aurait-il pu garder? principes, procédés, conséquences, tout dans Épicure est sensualisme, matérialisme, athéisme. Était-ce inconséquence? Était-ce prudence ecclésiastique? peu importe : toujours est-il que ce n'est pas dans ces réserves qu'il faut chercher la pensée de Gassendi. Elle est dans l'ardeur avec laquelle il combattit l'idéalisme naissant de Descartes. Il ne peut pas s'empêcher, quelle que fût sa modération, sa sagesse, de s'échapper contre Descartes en expressions assez vives, moitié sérieuses, moitié plaisantes ; il l'appelle fréquemment : *O esprit!* A quoi Descartes répond : *O matière! ô caro!* Et il était tellement partisan de la philosophie de Hobbes, que son ami et son élève, Sorbière, nous apprend que quelques mois avant sa mort, ayant reçu l'ouvrage de Hobbes, *de Corpore politico*, il le baisa avec respect, et s'écria que c'était un bien petit ouvrage, mais qu'il était

(1) *Syntagma philosophiæ Epicuri cum refutationibus dogmatum quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt; præfigitur Sorberii dissert. de vita et moribus P. Gassendi.* Hag. Com. 1655-1659. Réimprimé à Londres en 1668, à Amsterd. en 1684.

rempli d'un suc précieux, *medullâ scatet* (1). Il faisait aussi un cas infini du *de Cive* (2).

A Gassendi, c'est-à-dire à l'érudit de l'école sensualiste, il faut rattacher plusieurs philosophes du même genre qui ne sont pas ses écoliers, mais qui comme lui exploitèrent l'antiquité au profit du sensualisme. Par exemple, je vous citerai deux Français, savoir : Guillemert de Berigard ou Beauregard, né à Moulins en 1578, professeur en Italie, mort à Padoue en 1667, et qui renouvela la physique des Ioniens; son ouvrage, intitulé *Circuli pisani*, a paru à Udine, 1643 - 1647, et a été reimprimé à Padoue en 1661. L'autre est Jean Chrysostome Magnen; son nom d'école est Magnenus, né à Luxeuil, professeur à Pavie; son ouvrage est intitulé *Democritus reviviscens*, *Ticini*, 1646; souvent réimprimé.

Je dois aussi appeler votre attention sur les succès de la philosophie de Gassendi en France. Sans doute, le haut clergé, Port-Royal, l'élite de la littérature, les grands orateurs et même les grands poëtes du siècle de Louis XIV, sont cartésiens; mais Gassendi répandit ses doctrines dans un petit cercle d'amis et de partisans zélés, parmi lesquels on

(1) Préface de Sorbière.

(2) *Ibid.* Lettre de Hobbes à Sorbière.

distingue avec Sorbière, son biographe, le voyageur Bernier, et notre grand Molière. Cette société s'assemblait surtout chez Ninon de Lenclos; ensuite elle passa au Temple dont la réputation morale est très suspecte. Ce fut là le foyer de cette philosophie épicurienne de la Régence, où Voltaire puisa ses premières inspirations avant qu'il eût trouvé en Angleterre, dans les disciples et les héritiers de Locke, la philosophie sensualiste sous une forme régulière et scientifique. En effet, Locke est le métaphysicien de cette école; il en est l'expression la plus élevée et la plus pure au dix-septième siècle.

Pour se faire une idée juste de la philosophie de Locke (1), il faut lire dans les premières pages de son ouvrage l'endroit où il rappelle à quelle occasion il fut écrit. Locke raconte que dans une conversation à laquelle il assistait, une question étrangère à la philosophie fit naître une discussion où les opinions les plus diverses furent avancées, sans que la difficulté pût être résolue. A la réflexion, il soupçonna que la cause en était surtout qu'on se servait de notions dont on n'avait pas reconnu la nature, la portée, les limites; et généralisant cette observation, il

(1) Né en 1632, mort en 1704. OEuvres complètes, Londres, 3 vol in-folio, 3e édit. 1727.

conclut que, puisqu'après tout nous ne pensons, nous ne philosophons qu'avec l'esprit humain, c'est d'abord cet esprit humain qu'il importe de connaître. De là l'*Essai sur l'esprit humain*, où Locke détermine sa nature et ses forces, la circonscription de nos connaissances, leur étendue et leurs limites. C'est à cette pensée grande et simple que se rattache toute la philosophie de Locke; c'est là qu'est l'originalité de cette philosophie; c'est par là qu'il a rendu un service immortel à l'esprit humain. Mais c'est assez, Messieurs, de rendre un seul et mémorable service à l'esprit humain; le plus grand homme s'y épuise, et Locke après avoir ouvert la route de la vraie philosophie, y a chancelé lui-même, et s'est insensiblement égaré dans un sentier étroit et exclusif.

Locke recherche les sources de la connaissance humaine; il en trouve deux; savoir, la sensation et la réflexion, la réflexion appliquée aux opérations de l'entendement, c'est-à-dire en dernière analyse la sensation et les opérations de l'entendement; car la réflexion appliquée à ces opérations se borne à nous les faire connaître telles qu'elles sont. Quelles sont donc ces opérations? Ce sont : la comparaison, le raisonnement, l'abstraction, la composition, l'association, toutes facultés qui séparent ou

combinent les élémens qui dérivent de l'autre source de connaissances, la sensation, mais n'y ajoutent rien; il n'y en a pas une qui ait la vertu d'apporter dans la connaissance un contingent quelconque de notions qui lui soient propres. Donc les opérations de l'entendement n'ajoutent rien de fondamental et d'essentiel aux données de la sensation; donc toutes nos connaissances ont leur racine première et dernière dans la sensation. Telle est la théorie de Locke ramenée à sa base; ainsi réduite, elle est jugée, puisqu'elle appartient évidemment à la grande école sensualiste. Le principe une fois posé, vous devinez aisément les conséquences. La sagesse naturelle de Locke a beau les retenir, elles lui échappent de toutes parts, et le rattachent à cette chaîne de philosophes sensualistes dont le dernier anneau était Hobbes. Locke, c'est Hobbes avec toutes les différences nécessaires. Il ne le cite guère, il le reproduit souvent. Ainsi son chapitre sur l'influence du langage, en bien comme en mal, ressemble fort au chapitre analogue de Hobbes : Hobbes était nettement nominaliste; Locke aurait dû l'être; mais quoiqu'il ne professe pas le nominalisme, il le renferme et il l'a répandu. Hobbes et toute l'école sensualiste assimilent plus ou moins l'ame au corps, vous le savez. Locke n'a pas été jusque là; mais

avec Occam et Scott il prétend qu'il est bien difficile de prouver autrement que par la révélation que le sujet des opérations de l'entendement est esprit et non matière, et il soupçonne que Dieu, dans sa toute-puissance, aurait pu douer la matière de la faculté de penser. Locke était religieux, il est vrai, mais Leibnitz a montré que le christianisme de Locke inclinait au socinianisme (1), doctrine qui a toujours été assez pauvre sur Dieu et sur l'ame. Enfin si Locke est aussi libéral que Hobbes l'est peu, il reste à savoir qui des deux a manqué de conséquence.

Telle est, Messieurs, l'école sensualiste du dix-septième siècle dans son développement historique. Elle aboutit à Locke, qui ferme le dix-septième siècle et qui ouvre le dix-huitième. C'est Locke qui est la base de l'école sensualiste ultérieure; c'est à Locke que nous la reprendrons plus tard. Maintenant examinons le développement parallèle de l'idéalisme du dix-septième siècle.

Le fondateur de l'école idéaliste moderne est Descartes (2); cependant Descartes, ainsi que

(1) *Inclinasse eum ad Socinianos quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia.* Epist. ad Bierling., correspondance de Korthold, t. IV, p. 15.

(2) Né en 1596, mort en 1650. La seule édition complète de ses

Bacon, ne commence pas par afficher une doctrine exclusive; il y tombe à son insu, ou plutôt il y conduit. Comme Bacon, il débute par les préceptes les plus sages qui n'appartiennent à aucune école, et qui sont l'ame de la philosophie moderne tout entière. Lui-même est loin d'avoir négligé les études qui ont pour objet la nature extérieure. Rappelez-vous que Descartes était un des plus grands physiciens de son temps, qu'il passait sa vie à faire des expériences; mais c'était par dessus tout un grand géomètre et un observateur de la nature humaine. Il inclinait donc par la pente de son esprit et de ses habitudes à l'idéalisme; et comme au commencement du dix-septième siècle Bacon représente et reproduit Telesio et Campanella, de même Descartes représente de son côté et reproduit, avec les mêmes différences de temps et de génie, Jordano Bruno. Quand je dis Descartes, Messieurs, je parle de son école.

Descartes recherche quel est le point de départ fixe et certain sur lequel peut s'appuyer la philosophie. Il se trouve que la pensée peut tout mettre en question, tout, excepté elle-même. En effet, quand on douterait de toutes choses, on ne pourrait au moins douter qu'on doute: or, dou-

ouvrages avec des fragmens nouveaux est celle de Paris, 1824-1826, onze vol. in-8 avec planches.

ter c'est penser ; d'où il suit qu'on ne peut douter qu'on pense, et que la pensée ne peut se renier elle-même, car elle ne le ferait qu'avec elle-même. Là est un cercle dont il est impossible à tout scepticisme de sortir ; là est donc le point de départ ferme et certain cherché par Descartes; et comme la pensée nous est donnée dans la conscience, voilà la conscience prise comme le point de départ et le théâtre de toute recherche philosophique.

Suivez bien les conséquences que renferme ce principe. Je pense, et puisque je ne peux douter que je pense, je ne peux douter que je suis, en tant que je pense. Ainsi je pense, donc je suis, et l'existence m'est donnée dans la pensée. Première conséquence; voici la seconde :

Quel est le caractère de la pensée? c'est d'être invisible, intangible, impondérable, inétendue, simple. Or si de l'attribut au sujet la conclusion est bonne, la pensée étant admise comme l'attribut fixe et fondamental du sujet que je suis, la simplicité de l'une donne la simplicité de l'autre, c'est-à-dire du moi ou de l'ame; et dès le second pas de la philosophie cartésienne, se rencontre la simplicité de l'ame, base de son immortalité.

Mais cette pensée qui est pour moi l'existence, puisqu'elle est ce dans quoi seulement je

l'aperçois, atteint-elle toujours et infailliblement la vérité? Sans doute je n'ai pas d'autre moyen de connaître la vérité que ma pensée; mais je dois convenir que, dans plus d'un cas, cette pensée me trompe, et l'imperfection est un de ses caractères manifestes. Or, cette notion d'imparfait, c'est-à-dire de limité, de fini, de contingent, m'élève directement à celle de parfait, d'absolu, d'illimité, d'infini, de nécessaire; c'est un fait que je n'ai pas et ne puis avoir l'une sans l'autre. J'ai donc cette idée de parfait et d'infini; mais qui suis-je, moi qui ai une pareille idée? un être dont l'attribut est la pensée finie, limitée, imparfaite. D'une part, j'ai l'idée de l'infini et du parfait, et de l'autre je suis imparfait et fini. De là la démonstration invincible de l'existence d'un être parfait; car si l'idée du parfait et de l'infini ne supposait pas l'existence réelle et substantielle d'un être parfait et infini, c'est seulement parce que ce serait moi qui aurais fait cette idée. Or, si je l'avais faite, je pourrais la défaire, je pourrais du moins la modifier. Mais je ne puis ni la défaire, ni la modifier; je ne l'ai donc pas faite; elle est donc en moi sans m'appartenir, sans se rapporter à moi : elle se rapporte donc à un modèle étranger à moi et qui lui est propre, savoir, Dieu; de sorte que par cela seul que j'ai l'idée de Dieu, il suit que Dieu existe.

Voilà donc l'existence de l'ame et l'existence de Dieu prouvées par la seule autorité de la pensée. Voilà l'existence de l'ame et l'existence de Dieu établies, et il n'a pas encore été question de l'existence du monde extérieur. Descartes en conclut que nous avons une certitude plus directe de l'existence de l'ame et de l'existence de Dieu que de l'existence des corps.

Cependant ce grand physicien, loin de nier l'existence des corps, en a cherché la démonstration ; mais ne la cherchant que dans la pensée, il ne la pouvait trouver aisément. Dans le phénomène complexe de la pensée Descartes rencontre la sensation ; il ne la nie point ; il ne nie pas non plus que ce phénomène, étranger à la volonté, ne doive avoir une cause, et une cause étrangère, extérieure. Jusque là porte la philosophie cartésienne ; mais s'il y a incontestablement une cause des sensations, quelle est cette cause ? Est-elle spirituelle ou matérielle ? Les sens n'en disent rien ; les sens n'apprennent rien autre chose, sinon le toucher, la résistance, la vue, la surface et la couleur, etc. ; les sens apprennent les apparences sensibles ; mais le *substratum* en qui résident ces apparences, les sens n'en apprennent rien. Descartes hésite donc, et il se demande si par hasard il ne pourrait pas faire la supposition d'un mauvais génie, qui

derrière toutes ces apparences fût le véritable auteur de cette fantasmagorie. Heureusement Descartes était en possession de l'existence de Dieu; ce Dieu était pour lui la perfection même; or, la perfection comprend beaucoup d'autres attributs, comme la sagesse, et par exemple la véracité. Si donc Dieu est véridique, il implique que lui, qui est en dernière analyse l'auteur de ces apparences qui nous séduisent à croire à l'existence réelle du monde extérieur, ne nous ait montré ces apparences que comme un piége et une déception. Donc ce n'est point un piége, une déception; donc ce qui paraît exister existe, et Dieu nous est garant de la légitimité de notre persuasion naturelle.

Mais sans m'arrêter au paralogisme que renferme le raisonnement par lequel Descartes fait reposer la certitude de l'existence du monde sur la véracité divine (1), il suffit de faire remarquer que si Descartes a fait preuve d'un bon sens et d'une profondeur admirables en ne mettant point l'existence de l'âme et l'existence de Dieu à la merci d'une argumentation d'école, et en tirant immédiatement ces deux convictions des données primitives de la pensée, il a commis une faute grave, un anachronisme évident dans

(1) Leçon 3e, p. 113-117.

l'histoire de la conscience, en ne plaçant pas sur la même ligne la conviction de l'existence du monde extérieur. Selon Descartes, l'homme ne croirait à l'existence du monde qu'ultérieurement à la suite d'un raisonnement assez compliqué, dont la base serait la véracité de Dieu. En fait, il n'en est pas ainsi, et la croyance à l'existence du monde est infiniment plus voisine du point de départ de la pensée; elle est et plus immédiate et plus profonde. Or, une fois l'existence du monde extérieur mal établie, et mise après l'existence de l'ame et l'existence de Dieu, elle est en péril et la porte est ouverte à l'idéalisme. Aussi, suivez Descartes dans ses deux disciples immédiats, Spinosa et Malebranche, et là vous reconnaîtrez les fruits légitimes des principes du maître. Chez eux, Dieu est tout, le monde et l'homme rien ou peu de chose. Je dis l'homme ainsi que le monde, voici pourquoi : frappé parculièrement, dans la conscience, du phénomène de la pensée, Descartes a négligé celui de l'activité volontaire et libre. Sans doute il ne nie point la liberté, il en parle souvent; mais il ne s'attache point à en donner une analyse exacte et approfondie; il confond souvent la volonté et le désir, phénomènes tout-à-fait distincts, car le désir est passif et impersonnel, la volonté est le type même de l'activité et de la personnalité,

le caractère le plus éminent de l'homme. La confusion du désir et de la volonté abaissait donc et affaiblissait dans le cartésianisme la notion de la personnalité humaine, en même temps qu'un paralogisme et un anachronisme compromettaient celle du monde. La notion seule de Dieu, de l'être parfait, nécessaire, absolu, était toujours là, inviolable et sacrée. Il était donc tout naturel que dans le progrès de l'école cette notion sublime, restant toujours la même, dans la défaillance toujours croissante de la notion du monde extérieur et de la notion de la volonté et de la personalité humaine, la première finît par absorber les deux autres : or c'est là précisément la philosophie de Spinosa et de Malebranche.

Au lieu d'accuser Spinosa (1) d'athéisme, il faudrait bien plutôt lui adresser le reproche contraire. Spinosa part de l'être parfait et infini de Descartes, et il démontre facilement que l'être parfait et infini est seul l'être en soi; que l'être fini, imparfait et relatif participe de l'être, sans le posséder par soi-même; que l'être en soi est un nécessairement, qu'il n'y a qu'une substance, et que tout le reste n'a qu'une existence phénoménale; qu'appeler des phénomènes des substances fi-

(1) Né à Amsterdam en 1632, mort à La Haie en 1677. Opp. ed. Paulus, Jen. 1802-1803. 2 vol. in-8°.

nies, c'est dire oui et non à la fois, attendu qu'une substance étant ce qui possède l'être par soi-même, et le fini étant ce qui participe de l'existence sans la posséder par soi-même, une substance finie implique deux notions contradictoires. Ainsi, dans la philosophie de Spinosa, l'homme et la nature sont de purs phénomènes, simples attributs de la substance unique et absolue, mais attributs qui sont coéternels à leur substance; car, comme il n'y a pas de phénomène sans sujet, d'imparfait sans parfait, de fini sans infini, et que l'homme et la nature supposent Dieu, de même il n'y a pas non plus de substance sans phénomène, de parfait sans imparfait, d'infini sans fini, et Dieu suppose à son tour l'humanité et la nature. Le vice est ici dans la prédominance du rapport du phénomène à l'être, de l'attribut à la substance, sur le rapport de l'effet à la cause. Quand l'homme n'a point été donné comme une cause volontaire et libre, mais comme un désir impuissant et comme une pensée imparfaite et finie, Dieu, ou le modèle suprême de l'humanité, ne peut être qu'une substance et non une cause, l'être parfait, infini, nécessaire, substance immuable de l'univers, et non sa cause productrice et créatrice. Dans le cartésianisme, la notion de la substance jouait déja un plus grand rôle que celle

de la cause; cette notion de substance devenue tout-à-fait prédominante constitue le spinosisme.

Voici maintenant en deux mots la théorie de Malebranche (1):

Le point de départ de Malebranche est la théorie cartésienne, que la pensée humaine ne peut pas se connaître elle-même comme imparfaite et comme relative sans concevoir Dieu, l'être parfait et absolu; or, comme il n'y a pas une seule pensée qui ne soit accompagnée du sentiment de l'imperfection d'elle-même, il s'ensuit qu'il n'y a pas une pensée, qui ne soit nécessairement accompagnée de la conception de Dieu, et que toute pensée étant en elle-même imparfaite, n'aurait point de valeur si elle n'était accompagnée de cette conception de Dieu, qui lui communique une force et une autorité supérieure. Ainsi l'idée de Dieu est à la fois contemporaine de toutes nos idées, et le fondement de leur légitimité; et par exemple l'idée que nous nous faisons des corps extérieurs et du monde serait vaine si cette idée ne nous était

(1) Né à Paris en 1638, mort en 1715. Ses principaux ouvrages sont : *Recherche de la Vérité*, Paris, 1673; *Conversations chrétiennes*, 1677; *De la Nature et de la Grace*, Amsterdam, 1681; *Méditations chrétiennes*, 1683; *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion*, 1688; *Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois*, 1708.

donnée dans celle de Dieu. De là le fameux principe de Malebranche, que nous voyons tout, et le monde matériel lui-même, en Dieu; ce qui veut dire que notre vision et conception du monde est accompagnée d'une conception de Dieu, de l'Être infini et parfait qui ajoute son autorité au témoignage incertain par lui-même et de nos sens et de notre pensée. D'une autre part, Malebranche ne détruit pas, comme l'a fait Spinosa, la notion de cause; il la maintient en Dieu, mais il la dégrade dans l'homme; il fait la liberté de l'homme très faible et l'action de Dieu infinie. De là la théorie de Dieu comme auteur et principe de nos désirs, de nos actions et de nos pensées; de là la théorie des causes occasionnelles trouvée presque en même temps par Geulinx (1). Le dernier terme de ce système est l'absorption de l'homme en Dieu.

Tel est, Messieurs, l'état où se trouvaient le sensualisme et l'idéalisme, l'école de Bacon et celle de Descartes, à la fin du dix-septième siècle. Il me reste à vous parler de leur lutte et de ses résultats; c'est ce que je ferai dans notre prochaine réunion.

(1) D'Anvers; né en 1625, mort en 1669. Entre autres ouvrages : *Logica fundamentis suis, à quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*, Lugd. Bat. 1662; Γνῶθι σεαυτόν, *sive Ethica*, Amsterd. 1665.

DOUZIÈME LEÇON.

Lutte du sensualisme et de l'idéalisme. Leibnitz : tentative d'une conciliation qui se résout en idéalisme. — Scepticisme : Lamothe-Levayer, Huet, Hirnhaim, Pascal, Bayle, Glanvill. — Mysticisme : Mercurius Van-Helmont, Pordage, Poiret, Swedenborg. — Conclusion. Entrée dans le deuxième âge de la philosophie moderne, ou philosophie du dix-huitième siècle proprement dite.

Messieurs,

Dans la dernière leçon, nous avons vu la philosophie moderne se diviser dès sa naissance en deux écoles opposées, également exclusives, également défectueuses, que représentent et résument au début du dix-huitième siècle Locke d'un côté, et de l'autre Spinosa et Malebranche. La lutte de ces deux grandes écoles remplit le premier quart et presque la moitié du dix-huitième siècle; déja même elles s'étaient rencontrées et combattues à leur origine. Ainsi vous avez vu Gassendi attaquer l'idéalisme de

Descartes, et Descartes l'empirisme de Gassendi. Plus tard, reprenant la querelle, Locke soumet à une analyse sévère les prétendues idées innées de Descartes (1) et la vision en Dieu de Malebranche (2); et dans la patrie même de Locke, Lée (3), Norris (4), et même l'ami et l'élève de Locke, Shaftesbury (5), combattent les principes et les conséquences de l'*Essai sur l'Entendement humain*: c'est sur ces entrefaites qu'est arrivé Leibnitz (6).

Ce qui caractérisait par dessus tout Leibnitz, au milieu de beaucoup d'autres qualités supérieures, c'était l'étendue de l'esprit. Il conçut donc l'idée de faire cesser la lutte qui divisait la philosophie en combattant également les deux partis extrêmes, et en les ralliant en même temps dans le centre d'une théorie plus vaste qui les comprendrait avec les modifications nécessaires.

(1) Livre I[er] de l'*Essai sur l'Entendement humain.*

(2) *Examen de l'Opinion du père Malebranche.*

(3) *Anti-Scepticisme*, ou *Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke*, par M. Lée.

(4) *Essai d'une Théorie du monde idéal.* Londres, 1704. Et antérieurement : *Réflexions sur l'Essai sur l'Entendement humain*, dans sa *Félicité chrétienne*, 1690. Voyez la réponse de Locke.

(5) *Lettre à un Gentilhomme qui étudie à l'Université*, 1716.

(6) Né à Leipzig en 1646 ; voyage en France en 1672, en Angleterre en 1673, en Allemagne et en Italie de 1687 à 1689 ; président de l'Académie de Berlin en 1699, mort à Hanovre en 1716. OEuvres complètes, éd. Dutens, VI vol. in-4°. Genève, 1768.

Leibnitz a écrit contre Locke un ouvrage sur le même plan et sous le même titre que celui de son adversaire, divisé en autant de livres et en autant de chapitres, dans lequel il le suit pied à pied, de principe en principe, de conséquences en conséquences (1). Il se garde bien de nier l'intervention nécessaire de la sensibilité; il ne détruit pas l'axiome: Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu par les sens; mais il fait cette réserve : Oui, mais excepté l'intelligence. La réserve est immense; en effet, si l'intelligence ne vient pas des sens, elle est donc une faculté originale; cette faculté originale a donc un développement qui lui est propre et engendre des notions qui lui appartiennent, et qui, ajoutées à celles qui naissent de l'exercice simultané de la sensibilité, complètent et constituent le domaine entier de la connaissance humaine. La théorie exclusive de l'empirisme échoue contre l'objection suivante : Les sens attestent ce qui est, ils ne disent point ce qui doit être, ils ne donnent pas la raison des phénomènes; ils peuvent bien nous apprendre que ceci ou cela est ainsi, de telle manière ou de telle autre, ils

(1) *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, publiés par Raspe. 1 vol. in4°, 1765.

ne peuvent enseigner ce qui est nécessairement. Il faut prouver que nulle idée nécessaire n'est dans l'intelligence, ou il faut rendre compte de cet ordre d'idées par la sensation : or on ne peut nier cet ordre d'idées, ni en rendre compte par la sensation; donc les sens et l'empirisme qui expliquent un certain nombre de notions ne les expliquent pas toutes, n'expliquent pas celles qui expliquent et dominent toutes les autres.

Voilà pour l'école de Locke. Leïbnitz n'a pas attaqué avec moins de force l'école cartésienne; il est le premier qui ait saisi le côté faible, le véritable vice du cartésianisme, savoir, la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause. En effet, Messieurs, rappelez-vous comment Descartes arrive à Dieu. Il y arrive par l'impossibilité où il est, l'idée de l'imparfait et du fini lui étant donnée, de ne pas supposer l'idée du parfait et de l'infini, et par conséquent un être infini et parfait, type réel et substantiel de cette idée. Dieu lui est donc donné sous la raison de l'être et de la substance, et non sous la raison de la cause. Je ne dis point que Descartes ait nié l'idée de cause, et qu'il ait proclamé la seule idée de substance; mais il a négligé l'une et fait prévaloir l'autre, soit

qu'il le sût, soit qu'il ne le sût pas; il n'a pas dit que Dieu n'est pas cause, mais il a insisté particulièrement sur son caractère de substance. Ce qu'avait avancé négligemment Descartes, Spinosa l'a converti en système. Spinosa n'a mis et voulu mettre qu'un principe et une substance là où il fallait voir aussi une cause, et il en est résulté que le monde et l'humanité, tous les phénomènes visibles, ceux de l'esprit et ceux de la matière, ne sont plus des effets, mais des modes; par conséquent Dieu n'est plus créateur, il n'est que le *substratum* commun de tout ce qui existe, de sorte que tout ce qui existe est coéternel à Dieu. Et dans cette coéternité périssent à la fois, avec la vertu créatrice de Dieu, l'activité propre de l'homme, et par une conséquence extrême mais rigoureuse, le mouvement même du monde; l'humanité et le monde ne sont pour Spinosa qu'une ombre de l'existence. Malebranche, c'est Spinosa chrétien, un peu plus orthodoxe et moins conséquent. Si pour Malebranche, retenu par la foi chrétienne, Dieu est encore le créateur du monde et de l'homme, Malebranche, comme Spinosa, dépouille le genre humain de toute activité volontaire et libre; car il identifie comme

Spinosa la volonté avec le désir, la volonté qui atteste une activité personnelle, avec le désir qui est passif et se rapporte à Dieu, si l'on veut, en dernière analyse, mais d'abord au premier objet venu qui nous remplit l'ame de désirs involontaires. La philosophie de Malebranche et celle de Spinosa n'est pas moins que le suicide de la liberté et de l'humanité au profit de la substance éternelle. C'est Leibnitz, Messieurs, qui le premier a découvert et exposé le vice caché de toute l'école cartésienne, la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause; et il est le premier qui ait établi que l'une implique l'autre, et que toute substance est essentiellement cause. En effet, ou la substance est comme si elle n'était pas, ou elle se manifeste et se développe en modalités et en attributs : or, elle ne le peut si elle n'a pas en elle la vertu de se manifester et de se développer, c'est-à-dire si, outre qu'elle est une substance, elle n'est pas aussi une cause, une cause de développement et de manifestation. Une substance qui ne serait point une cause serait une substance qui ne se développerait, qui ne se manifesterait pas, qui par conséquent n'admettrait même aucun attribut

distinct d'elle, et ne serait qu'une substance abstraite, une entité scholastique. Ainsi, selon Leibnitz, toute substance réelle et non verbale est essentiellement douée d'énergie, elle est une force; de là le Dieu essentiellement créateur de Leibnitz; de là une création nécessaire et non accidentelle, qui est le développement même et la manifestation de Dieu, et qui par conséquent est parfaitement ordonnée; de là un monde composé d'êtres qui sont des forces; de là enfin une ame humaine comme celle que nous avons et à laquelle nous croyons tous, une ame qui n'est pas seulement soumise à l'action du monde et de Dieu, mais qui a aussi en elle une puissance d'action qui lui appartient et ne relève que d'elle-même.

Jusque là tout est à merveille; on ne peut mieux saisir le vice de l'école empirique et celui de l'école cartésienne. La première polémique est connue; la seconde l'est beaucoup moins, et elle est pourtant un des meilleurs titres de gloire de Leibnitz. Ce titre obscurci et presque perdu lui a été restitué dans ces derniers temps, il a été remis en honneur et en lumière par un de nos compatriotes, digne de servir d'interprète à Leibnitz, M. de Biran, dont je ne puis prononcer ici le nom sans une émotion douloureuse, quand je songe qu'il a été enlevé

si vite à la philosophie française, qui déja lui devait tant (1)!

Voilà donc Leibnitz se séparant également du sensualisme de Locke et de l'idéalisme de Descartes, et ne rejetant absolumént ni l'un ni l'autre : c'est là selon moi l'idée fondamentale de Leibnitz, et vous sentez que j'y applaudis de toutes mes forces. Pourquoi ne le dirais-je pas? Puisqu'on cherche à ces faibles leçons des antécédens, je le reconnais bien volontiers, c'est à Leibnitz qu'elles se rattachent; car Leibnitz, ce n'est pas seulement un système, c'est une méthode, et une méthode théorique et historique à la fois, dont le caractère éminent est de ne rien repousser et de tout comprendre pour employer tout. Telle est la direction que nous nous efforçons de suivre, et celle que nous ne cesserons de recommander comme la seule, comme la véritable étoile sur la route obscure de l'histoire de la philosophie. Mais il faut bien distinguer, Messieurs, cette direction générale de l'esprit de Leibnitz d'avec son système; car lui aussi a fini par un système, et par un système qui a le malheur de ressembler à une hypothèse. Nous n'en avons que des morceaux,

(1) Voyez son *Examen des Leçons de M. Laromiguière*, 2e édit., Paris, 1829; et l'article *Leibnitz* dans *la Biographie universelle.*

disjecti membra poetæ; car Leibnitz n'a point laissé de véritable monument systématique. Distrait par ses emplois, et par cet amour immense de la science qui lui faisait embrasser toutes les parties des connaissances humaines et entretenir une vaste correspondance avec toute l'Europe scientifique, Leibnitz a négligé d'écrire le dernier mot de sa philosophie : on est réduit à le chercher çà et là dans les fragmens échappés de sa plume à différentes époques. Le fond de toutes ses pensées semble bien la monadologie et l'harmonie préétablie. La monadologie repose sur cet axiome : Toute substance est en même temps une cause, et toute substance étant une cause, a par cela en elle-même le principe de son développement propre : telle est la monade ; c'est une force simple. Chaque monade a des rapports à toutes les autres ; elle est ordonnée sur le même plan que l'univers ; c'est l'univers en abrégé, c'est, comme dit Leibnitz, un miroir vivant qui réfléchit l'univers entier sous son point de vue particulier. Mais toute monade étant simple, il n'y a point d'action immédiate d'une monade sur une autre ; seulement il y a un rapport naturel de leur développement respectif, qui fait leur apparente communication : ce rapport naturel, cette harmonie qui a sa rai-

son dans la sagesse de l'ordonnateur suprême, est l'harmonie préétablie. Il suivrait de là que chaque monade, par exemple l'ame humaine, tire tout d'elle-même et ne reçoit en rien l'influence de cette autre aggrégation de monades qu'on appelle le corps, et que le corps ne subit non plus en aucune manière l'influence de l'ame. Il n'y aurait point entre le corps et l'ame réciprocité d'action; il y aurait simple corespondance : ce seraient comme deux horloges montées à la même heure, qui correspondent exactement, mais dont les mouvemens internes sont parfaitement distincts. Mais, Messieurs, nier l'action du corps sur l'ame et celle de l'ame sur le corps, c'est d'abord nier un fait évident; ensuite si ce n'est pas nier explicitement les objets extérieurs, c'est condamner l'ame à les ignorer, car c'est la condamner à ne pas sortir d'elle-même, et la réduire à la pure conscience; c'est donc engager la philosophie dans la route de l'idéalisme. Ainsi après avoir quelque temps suspendu la lutte des systèmes, Leibnitz y est retombé lui-même; après avoir essayé d'arrèter le cours des écoles exclusives, il l'a grossi et précipité : car c'est précisément le leibnitzianisme qui a répandu de tous côtés, dans la patrie de Leibnitz, ces fortes semences

d'idéalisme qui plus tard ont porté leurs fruits.

Vous concevez que l'empirisme ne s'est pas tenu pour battu par l'hypothèse de l'harmonie préétablie : règle générale, ce n'est jamais par une exagération qu'on en corrige une autre; la plus grande force de nos ennemis est dans nos fautes, et ce qui décrie toutes les écoles ce sont précisément leurs prétentions exagérées. Vous concevez donc que les partisans de Locke, loin d'être arrêtés par les hypothèses idéalistes, cartésiennes et leibnitziennes, se sont au contraire autorisés des vices manifestes, et, disons-le, du ridicule de ces hypothèses, pour s'enfoncer de plus en plus dans les voies du sensualisme, et pousser leurs principes jusqu'aux conséquences les plus déplorables. En Angleterre, l'ami, l'écolier de Locke, Collins (1), nie positivement la liberté de l'homme. Locke avait insinué qu'il n'était pas impossible que la matière pût penser; Dodwell (2) change ce doute en certitude et entreprend de démontrer la matérialité de l'ame, ce qui réduit beaucoup ses chances d'immortalité. Enfin Mandeville (3),

(1) Né en 1676, mort en 1729.

(2) Né à Dublin en 1641, mort en 1711.

(3) Hollandais, d'origine française, médecin à Londres; né à Dordrecht en 1670, mort en 1735.

trouvant dans Locke la théorie de l'utile comme seule base de la vertu, en conclut qu'il n'y a aucune distinction essentielle entre la vertu et le vice, et il aboutit à cette conséquence qu'on a dit beaucoup trop de mal du vice; qu'après tout le vice n'est pas si fort à mépriser dans l'état social; que c'est la source d'un grand nombre d'avantages précieux, de professions, d'arts, de talens, de vertus qui sans lui seraient impossibles (1). Voilà les extravagances de l'école empirique; et par là qu'a-t-elle fait, Messieurs? elle a soulevé contre elle des adversaires nouveaux. Newton et ses disciples, les deux Clarke et surtout Samuel (2), s'élevèrent contre les conséquences irréligieuses de l'école empirique; et en même temps Wollaston, R. Cumberland, Schaftesbury (3), en combattirent la tendance morale et politique: Wollaston (4) se rattache à Herbert de Cherbury (5); R. Cumber-

(1) Voyez cette apologie du vice dans la *fable des Abeilles*, Londres, 1714.

(2) Né en 1675, mort en 1729. Voyez sa polémique avec Collins et Dodwell; ses sermons sur l'existence de Dieu et ses attributs, et sa correspondance avec Leibnitz. OEuvres complètes, Londres, 4 vol., 1738-1742.

(3) Né en 1671, mort en 1713. *Recherches sur la Vertu et le Mérite*, 1699.

(4) Né en 1659, mort en 1724. *Religion naturelle.*

(5) Né en 1581, mort en 1641. *Tractatus de Veritate*, 1624.

land (1) à Grotius (2) et à Puffendorff (3). Enfin Collier (4) et G. Berkeley (5), pour en finir avec le matérialisme, nient l'existence de la matière. Berkeley, partant d'une théorie scholastique conservée par Locke, savoir que nous ne concevons les objets extérieurs que par l'intermédiaire et l'image des idées sensibles, bat en ruine l'hypothèse d'idées qui représenteraient des corps, et par là il s'imagine avoir détruit la racine de la croyance au monde matériel qu'il regarde comme une illusion de la philosophie, à laquelle le genre humain n'a jamais ajouté foi.

De l'Angleterre, tournez les yeux sur la France, vous y trouvez le spectacle de la même lutte entre l'école de Descartes et celle de Gassendi. En Allemagne, si Wolf (6), le professeur par excellence, répand partout le Leibnitzianisme, n'oubliez pas les résistances,

(1) Né en 1632, mort en 1719. *Des Lois naturelles*, 1672. Trad. franç. de Barbeyrac, 1744.

(2) Né en 1583, mort en 1645.

(3) Né en 1632, mort en 1694. *Elementa juris universalis. Jus naturæ et gentium*, 1672. *Compendium de officio hominis*, 1673.

(4) *Clavis universalis*, 1715.

(5) Irlandais, né en 1684, évêque de Cloyne en 1734, mort en 1755. OEuvres complètes, 2 vol. in-4°, 1784.

(6) Né à Breslaw en 1679, *privat docent* à Iena de 1703 à 1707, professeur à Halle jusqu'en 1723, chassé, puis réintégré, et mort à Halle en 1754.

les persécutions même qu'il a rencontrées; n'oubliez pas qu'il y avait plus d'un élève de Locke parmi ses adversaires. La lutte est plus inégale en Italie. Fardella, à Venise (1), reproduit ou trouve de lui-même l'idéalisme de Malebranche; à Naples, Vico (2), tout en combattant avec force le mépris fort condamnable qu'avait affiché Descartes pour l'autorité de l'histoire et des langues, n'en adopte pas moins sa philosophie générale, et il appartient encore à cette noble école idéaliste qui n'a jamais été détruite dans la patrie de saint Thomas et de Bruno. Déja pourtant Genovesi est né (3).

Tel était à peu près, vers 1750, l'état du dogmatisme empirique et du dogmatisme idéaliste en Europe. Vous avez vu qu'aucun de ces deux systèmes n'avait échappé aux conséquences qui dérivent de leurs principes; une lutte d'un siècle entier avait fait paraître avec éclat tous les vices attachés à l'un et à l'autre. De là devait sortir et est en effet sorti d'assez bonne heure le scepticisme, précisément dans la mesure même du dogmatisme qui l'engendrait. En général, aussi loin sont poussées les

(1) Mort à Padoue, 1718.

(2) Né à Naples en 1668, mort en 1744.

(3) En 1712.

extravagances du dogmatisme, aussi loin s'élance la hardiesse du scepticisme; toutefois à deux conditions : 1° il faut qu'on soit dans un siècle de liberté et d'indépendance, sans quoi les extravagances du dogmatisme ne portent pas leurs meilleurs fruits; on n'ose ni douter ni paraître douter, et la terreur étouffe le scepticisme dans la pensée même, ou l'y retient; 2° il ne suffit pas d'être indépendant, il faut encore être exercé à revenir sur soi-même, à examiner les différentes bases, les différens procédés des systèmes, et à rapprocher leurs conséquences de leurs principes; il faut enfin que l'esprit de critique ait déja pris quelque force. Or, rappelez-vous que nous en sommes au siècle de Bacon et de Descartes, au siècle qui a établi la philosophie sur la double basse de l'indépendance et de la méthode. Aussi le scepticisme n'a point manqué au dix-septième siècle, et il a été, comme il devait être, en raison directe du vaste et riche dogmatisme dont je vous ai signalé et les momens distincts et les principaux représentans.

En jetant les yeux sur la liste assez longue des philosophes sceptiques qui ont paru dans le premier âge de la philosophie moderne, je ne

puis m'empêcher de les diviser d'abord en deux classes, savoir : les vrais sceptiques, et les faux sceptiques. Ici se présente un phénomène dont je vous ai déja parlé (1), et que nous verrons plus tard se reproduire, mais qu'il importe de signaler à sa naissance dans la philosophie moderne.

Rappelez-vous l'ordre nécessaire du développement de l'esprit humain, tel que nous l'a montré l'histoire rapide que je vous en ai faite; partout nous avons vu la philosophie sortir du sein de la théologie. Elle en est sortie, et tout d'abord elle s'est partagée en deux dogmatismes qui tous deux ont souvent abouti à de folles conséquences. Or, il était impossible que la théologie vît sans ombrage s'élever à côté d'elle une philosophie indépendante; et la théologie dut s'affliger d'autant plus de voir l'esprit humain lui échapper, qu'elle le vit faire un aussi triste essai de ses forces. Aussi, à très bonne intention, la théologie entreprit-elle, et elle en avait le droit et le devoir, de rappeler l'esprit humain au sentiment de sa faiblesse. Elle le servait par là ; car il est de la plus grande importance de rappeler sans cesse au dogma-

(1) Leçon 4e, p. 159.

tisme que sa base après tout est la raison humaine, et que la raison humaine a ses limites. Mais si la théologie sert encore l'esprit humain en lui rappelant sa faiblesse, il faut comprendre que ce service n'est pas tout-à-fait désintéressé, et que le but secret ou avoué, mais naturel et nécessaire de la théologie, est de ramener l'esprit humain du sentiment de sa faiblesse, en exagérant un peu ce sentiment, à la foi ancienne, à l'ancienne autorité de laquelle était sortie la philosophie.

En effet, au dix-septième siècle, à peine la philosophie indépendante avait-elle produit quelques essais de dogmatisme idéaliste et empirique, qu'aussitôt la théologie, s'autorisant des fautes où déja était tombée la philosophie, s'est empressée de lui mettre sous les yeux le tableau de ses erreurs, afin de la dégoûter de l'indépendance et de la ramener à la foi. Et il faut que cet artifice ait alors été bien souvent employé en Europe, car le secret en fut connu bien vite. Dès 1692, ce feint scepticisme est démasqué et combattu dans un livre que je confesse n'avoir pas lu, mais dont le titre est bien remarquable, *Pyrrhonismus pontificius* (1). Il me semble que c'est dans cette

(1) Par Fr. Turretini, de Genève; imprimé à Leyde.

classe de sceptiques qu'il faut placer Lamothe-le-Vayer, Huet et Gérôme Hirnhaim.

Lamothe-le-Vayer a écrit des dialogues en apparence sceptiques, à l'imitation des anciens, sous le nom fictif d'Horatius Tuberon (1). On y trouve à tout moment ce principe que, puisque la raison humaine ne peut arriver à la vérité, il faut qu'elle s'adresse à l'autorité religieuse. Toutefois le livre de Lamothe-le-Levayer manque tellement de caractère, que je n'ai pas bien discerné, je l'avoue, si ce principe est son but véritable, ou si ce n'est pas une réserve que lui imposaient ses fonctions de précepteur des enfans de France.

Pour Huet, rien n'est plus clair que son but, il est dogmatique et théologique. Évêque d'Avranches, employé aussi dans l'éducation des enfans de France, et célèbre d'ailleurs comme érudit, Huet, d'abord partisan de Descartes, puis son adversaire, a laissé un *Essai sur la faiblesse de l'esprit humain*, dont la conclusion dernière est qu'il faut revenir à la foi et s'y tenir. Ce prétendu sceptique est l'auteur de la *Démonstration évangélique*. Mais à qui cette démons-

(1) Mons, 1671. La bonne édition des œuvres complètes est celle de Dresde, 1756-1759, 14 vol. in-8°. Né à Paris en 1586, mort en 1672.

tration est-elle adressée? à l'esprit humain, apparemment, à ce même esprit humain qu'Huet vient de convaincre de ne pouvoir atteindre à la vérité, et qui, par conséquent, doit être incapable de saisir la vérité de la démonstration évangélique (1).

Jérôme Hirnhaim était un religieux prémontré, docteur en théologie à Prague (2). Je n'ai pu me procurer son ouvrage, qui n'est pas à la Bibliothèque royale de Paris, mais le titre en indique assez l'esprit; le voici tout entier : *De typho generis humani, sive de scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, præsumptione, incommodis et periculis, tractatus brevis in quo etiam vera sapientia à falsa discernitur, simplicitas mundo contempta extollitur, idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus.* Prag., 1676.

Il faut mettre Pascal (3) à la tête de cette classe de sceptiques; en effet, Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses *Pensées*; et en même temps le but avoué de son

(1) Né à Caen en 1630, mort en 1721.

(2) Mort en 1679.

(3) Né en 1623, mort en 1662.

livre est un dogmatisme religieux d'une parfaite orthodoxie. Ni ce scepticisme, ni cette orthodoxie n'ont rien de fort remarquable en eux-mêmes. Son scepticisme est celui de Montaigne et de Charon, qu'il reproduit souvent dans les mêmes termes; n'y cherchez ni une vue nouvelle, ni un argument nouveau. Il en est à peu près de même de son dogmatisme théologique. Qui donc place si haut Pascal et constitue son originalité? C'est que, tandis que le scepticisme n'est évidemment pour les autres sceptiques dont je viens de vous entretenir, qu'un jeu de l'esprit, une combinaison inventée de sang froid pour faire peur à l'esprit humain de lui-même et le ramener à la foi, il est profondément sincère et sérieux dans Pascal. L'incertitude de toutes les opinions n'est pas entre ses mains un épouvantail de luxe; c'est un fantôme imprudemment évoqué qui le trouble et le poursuit lui-même. Dans ses *Pensées* il en est une rarement exprimée, mais qui domine et se sent partout, l'idée fixe de la mort. Pascal, un jour, a vu de près la mort sans y être préparé, et il en a eu peur. Il a peur de mourir; il ne veut pas mourir, et ce parti pris en quelque sorte il s'adresse à tout ce qui pourra lui garantir le plus

sûrement l'immortalité de son ame. C'est pour l'immortalité de l'ame, et pour elle seule, qu'il cherche Dieu ; et du premier coup d'œil que ce jeune géomètre, jusque là presque étranger à la philosophie, jette sur les ouvrages des philosophes, il n'y trouve pas un dogmatisme qui satisfasse à ses habitudes géométriques et au besoin qu'il a de croire, et il se jette entre les bras de la foi, et de la foi la plus orthodoxe; car celle-là enseigne et promet avec autorité ce que Pascal veut espérer sans crainte. Que cette foi ait aussi ses difficultés, il ne l'ignore pas, et c'est pour cela peut-être qu'il s'y attache davantage comme au seul trésor qui lui reste, et qu'il s'applique à grossir de toute espèce d'argumens, bons et mauvais, ici de raisons solides, là de vraisemblances, là même de chimères. Livrée à elle-même, la raison de Pascal inclinerait au scepticisme; mais le scepticisme c'est le néant; et cette horrible idée le rejette dans le dogmatisme, et le dogmatisme le plus impérieux. Ainsi, d'un côté, une raison sceptique; de l'autre, un invincible besoin de croire : de là un scepticisme inquiet et un dogmatisme qui a aussi ses inquiétudes; de là encore, jusque dans l'expression de la pensée, ce caractère mélancolique

et pathétique qui, joint aux habitudes sévères de l'esprit géométrique, fait du style de Pascal un style unique et d'une beauté supérieure.

L'école sceptique de Gassendi est d'un caractère bien différent. Là, selon moi, il est évident que la foi n'est qu'une réserve ou une habitude. Le point de départ de cette école est l'empirisme; son instrument et sa forme est l'érudition, forme commode, qui, entre autres avantages, avait alors celui de faire passer le scepticisme sous le manteau respecté de l'antiquité. Comme Gassendi avait mis son empirisme sous le nom d'Épicure, tout en faisant les réserves nécessaires, de même l'ami intime de Gassendi, son élève, son biographe, l'éditeur de quelques uns de ses ouvrages, celui qui a reçu son dernier soupir, Sorbière (1) a mis son scepticisme sous la protection du nom de Sextus : il a traduit et commenté Sextus Empiricus. Il faut en dire à peu près autant de l'abbé Foucher (2), qui était surnommé de son temps le restaurateur de la nouvelle académie et qui a écrit un livre

(1) Né en 1615, mort en 1670.

(2) Né en 1644, mort en 1696. *Critique de la Recherche de la Vérité*, 1675.

contre le dogmatisme de Descartes et de Malebranche.

Bayle est l'idéal de cette école d'érudits sceptiques. Il était fait pour le scepticisme par sa bonne foi et par sa mobilité : sa vie est l'image de son caractère (1). Né protestant, il se fait catholique; à peine est-il catholique qu'il se refait protestant; après bien des aventures il se retire en Hollande; et après y avoir passé quelque temps, il paraît qu'il songeait à revenir en France et au catholicisme; l'un était alors la seule route de l'autre. On peut dire que Bayle est plus encore paradoxal que sceptique, comme il est plus érudit que penseur; car il ne semble pas avoir été doué d'une grande fécondité d'invention. Il se met presque toujours derrière quelque nom ou quelque opinion, derrière un ordre d'argumens donnés qu'il excelle à développer, à à éclaircir et à fortifier. Voici sa pratique constante et comme sa méthode : Étant donnée à attaquer une opinion accréditée de son temps, théologique ou philosophique, trouver quelque vieille opinion bien décriée, presque réduite à l'ignominie, la reprendre en sous-œuvre, l'arranger et la développer; ne pas l'avouer nette-

(1) Né à Carlat, comté de Foix, en 1648, mort en Hollande en 1706.

ment et franchement, mais à l'aide de cette opinion remise à neuf et rendue à la circulation, affaiblir l'opinion régnante. Cependant pour être juste envers lui, il faut convenir qu'il a mis dans le monde, pour son compte, un certain nombre de paradoxes qui lui appartiennent. Par exemple, c'est dans les *Pensées sur la Comète* que se trouve pour la première fois le principe fameux qui a fait depuis bien du chemin et qui n'en est pas plus près de la vérité, qu'une idée fausse ou indigne de Dieu est pire que l'indifférence ou l'athéisme C'est encore là que Bayle avance qu'on peut être honnête homme et athée; qu'un peuple sans religion est encore capable d'ordre social, et que toute société n'est pas essentiellement religieuse. Mais si ces paradoxes, et beaucoup d'autres (1), trahissent bien dans Bayle un esprit sceptique, ils ne constituent pas un ensemble régulier, un système de scepticisme.

Le sceptique systématique du dix-septième siècle est l'anglais Joseph Glanvill, mort (2) prédicateur et chapelain du roi d'Angleterre. Cette éminente fonction peut d'abord faire naître quel-

(1) Voyez les *Pensées sur la Comète*, et les articles *Manichéens*, *Pauliciens*, etc.

(2) En 1680.

ques soupçons sur la nature de son scepticisme; mais ces soupçons se dissipent à une lecture attentive et approfondie : Glanvill appartient à l'école de Bacon. Membre de l'Académie royale des sciences de Londres, il défendit cette illustre compagnie contre l'accusation d'irréligion qu'on lui faisait, et qu'on a faite depuis à d'autres semblables académies. Ses ouvrages attestent un esprit cultivé et bien fait; celui dans lequel il a consigné son scepticisme est intitulé : *Scepticisme scientifique, ou Aveu d'ignorance comme moyen de science*, *Essai sur la vanité du dogmatisme et sur la folie de la confiance en ses propres opinions* (1). C'est une attaque régulière et méthodique contre le dogmatisme le plus accrédité d'alors, le dogmatisme idéaliste. Sans arrêter trop long-temps votre attention sur cet écrit, je veux vous en signaler un passage important, savoir le chapitre xxv, où Glanvill examine et réfute le dogmatisme par rapport à l'idée de cause. Selon lui, nous ne pouvons

(1) *Scepsis scientifica*, or confest ignorance the way to science; in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion, avec une apologie de la philosophie, et une défense de la *Scepsis* contre les objections de Th. Albius. Londres, 1665. Croirait-on que le même homme a écrit, en 1666, en faveur de la sorcellerie? Mais peut-être n'était-ce qu'un jeu pour confondre encore et mystifier l'esprit humain.

rien connaître véritablement si nous ne le connaissons dans sa cause. Les causes sont l'alphabet de la science, sans lequel on ne peut lire dans le livre de la nature (1). Or nous ne connaissons que de simples effets, et encore par nos sens (2). Nos sens ne dépassent pas les phénomènes, et quand nous voulons rattacher les phénomènes à des causes invisibles et au dessus des sens, nous ne faisons que des hypothèses. Descartes lui-même, ce grand secrétaire de la nature (3), quoiqu'il ait surpassé tous les philosophes qui l'ont précédé dans l'explication du système du monde, n'a pourtant donné cette explication que pour une hypothèse. Enfin si nous connaissions les causes, nous connaîtrions tout, de sorte que la prétention du dogmatisme relativement aux causes, implique celle de l'omniscience. Sans doute il ne faut pas trop vanter cette polémique, qui n'a pas plus de deux ou trois pages, et qui est assez superficielle; mais il faut remarquer que Glanvill est Anglais, qu'il a eu la plus grande célébrité de son temps, que Hume, dans sa jeunesse, a dù

(1) Pag. 154. « These are the alphabet of science, and nature cannot be read without them. »

(2) « We know nothing but effects and those by our senses. »

(3) Pag. 155. « And though the great secretary of nature, the miraculous Descartes.... »

trouver assez grande encore autour de lui la réputation de Glanvill; qu'il a dû le lire, et qu'on ne peut nier par conséquent que Glanvill ne soit l'antécédent direct de Hume.

Il me reste à vous entretenir de l'école mystique. Nous avons vu constamment jusqu'ici les folies de l'idéalisme et du sensualisme produire le scepticisme, et le scepticisme, ne pouvant détruire le besoin de croire, qui est inhérent à l'ame humaine, contraindre le dogmatisme de revêtir la forme nouvelle du mysticisme. De plus, comme le scepticisme est toujours, dans une époque de liberté et de critique, en raison directe du dogmatisme, de même le mysticisme est presque toujours en raison directe et du scepticisme et du dogmatisme: aussi dans le premier âge de la philosophie moderne, y a-t-il eu autant de mystiques importans qu'il y a eu de grands sceptiques et de dogmatiques célèbres.

Ce qui caractérise le mysticisme est de désespérer des procédés réguliers de la science, et de croire que l'on peut atteindre directement, sans l'intermédiaire des sens et sans l'intermédiaire de la raison, par une intuition immédiate, le principe réel et absolu de toute vérité, Dieu. Or le mysticisme trouve Dieu ou dans la na-

ture, de là un mysticisme physique et naturaliste, si je puis m'exprimer ainsi ; ou dans l'ame, de là un mysticisme moral et métaphysique. Enfin, le mysticisme a aussi ses vues historiques ; et vous concevez que, dans l'histoire, ce qu'il considère surtout c'est ce qui y représente en grand, et sous sa forme la plus régulière, le mysticisme, c'est-à-dire les religions ; et vous concevez encore que ce n'est pas à la lettre même des religions, mais à leur esprit qu'il s'attache ; de là un mysticisme allégorique et symbolique. On peut distinguer ces trois points de vue dans le développement du mysticisme, et je vous prie de ne les point oublier, Messieurs ; mais il me suffit de vous les avoir indiqués ; sans les suivre davantage, je me contenterai de vous citer les noms des principaux mystiques de chaque nation de l'Europe au dix-septième siècle.

L'Allemagne, qui a toujours été jusqu'ici le pays classique du mysticisme, nous offre d'abord le fils du célèbre Van Helmont, savoir, Mercurius Van Helmont, né en 1618, mort en 1699, lequel passa toute sa vie à voyager en Angleterre et en Allemagne, et a laissé plusieurs ouvrages dont le plus célèbre est : *Seder Olam, sive ordo sæculorum, hoc est historica enarra-*

tio doctrinæ philosophicæ per unum in quo sunt omnia, 1693. Parmi les mystiques allemands, outre Marcus Marci de Kronland, mort en 1676, et Jean Engel, de Silésie, né en 1624, mort en 1677, il faut citer encore Jean Amos, né en 1592 à Comna en Moravie, et appelé pour cela Comenius, mort en Hollande en 1671, et dont l'ouvrage est un essai de réforme de la physique par le mysticisme : *Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ,* 1633. Amos suppose deux substances, la matière et l'esprit, et la lumière comme intermédiaire.

En Angleterre, peut-être Théophile Gale (1) et Cudworth (2) ne sont-ils encore que des idéalistes sans grande méthode; mais H. Morus (3) est décidément mystique. Morus avait été d'abord ardent cartésien, et Descartes lui a adressé plusieurs lettres; ensuite il passa du cartésianisme au mysticisme, ce qui est assez naturel; car, en thèse générale, rappelez-vous que comme nous avons vu jusqu'ici le scepticisme sortir de l'empirisme, de même nous avons vu et nous voyons encore le mysticisme sortir de l'idéalisme. Il ne

(1) Mort en 1677 : père du savant Thom. Gale.

(2) Mort en 1688, l'auteur du *Système intellectuel*, traduit par Mosheim, 2 vol in-4°. Lugd. Bat., 1773.

(3) H. Mori Opp. 2. vol. in-fol. Lond., 1679.

faut pas oublier, parmi les mystiques anglais de ce temps, Jean Pordage, prédicateur et médecin, qui introduisit en Angleterre les idées de l'allemand Böhme, et les présenta sous une forme régulière et systématique (1).

En France, le mysticisme n'a pas eu moins de succès. Je ne veux point compter parmi les mystiques, comme quelques historiens de la philosophie, Pascal; car si Pascal abandonne la raison pour la foi, c'est pour la foi orthodoxe, tandis que le mysticisme incline toujours à l'hétérodoxie. Je ne veux pas non plus mettre dans cette classe Malebranche; car d'abord Malebranche ne subordonne pas la raison à la foi, mais il établit la conformité de l'une et de l'autre; ensuite la foi de Malebranche est orthodoxe comme celle de Pascal. On serait plus tenté d'y mettre Fénelon; car Fénelon préfère la contemplation à la pensée, et sa foi, on peut bien le dire aujourd'hui, touche à l'hétérodoxie. Fénelon est mystique, mais soit faiblesse, soit humilité, soit bon sens, il ne dépasse point ce degré du mysticisme moral qu'on appelle le quiétisme. Le mys-

(1) Né en 1625, mort en 1698. *Metaphysica vera et divina.* 3 vol. 1725, Francfort et Leipzig. *Sophia sive detectio cælestis sapientiæ de mundo interno et externo.* Amsterd., 1699. *Theologia mystica.* Amst., 1698.

tique français le plus décidé de cette époque est Pierre Poiret, né à Metz en 1646, mort en 1719. Cartésien comme Morus, comme Morus il abandonna le cartésianisme, ou plutôt il en adopta les dernières conséquences, qui l'ont conduit et devoient le conduire au mysticisme. Il a écrit un très grand nombre d'ouvrages. Le plus célèbre est écrit en français : *Économie de la divine Providence*, 1649, 7 vol. in-12. Sur la fin de sa vie, il combattit le sensualisme de Locke dans un livre estimable : *Fides et Ratio collatæ ac suo utraque loco redditœ adversus principia J. Lockii. Amstelod.* 1707. Le seul de ses ouvrages dont je veux vous entretenir un moment est une lettre très curieuse dans laquelle il donne une idée assez claire du mysticisme, énumère ses points de vue les plus essentiels, et conclut par une histoire, ou du moins une nomenclature étendue des auteurs mystiques (1). Si quelqu'un vouloit traduire cette lettre assez courte, ce seroit un petit monument mystique qui pourrait tenir lieu de beaucoup d'autres. Selon Poiret, le mysticisme a pour fondement, d'une part, l'impuissance de la raison, et de l'autre la cor-

(1) *Theologiœ mysticœ ejusque auctorum idea generalior.* Amstelod., 1707.

ruption de la volonté; de là la nécessité de tout recevoir de Dieu, la vérité par la foi et la révélation, la vertu par la grace. La perfection pratique consiste à être un pur instrument de l'action divine, *pati Deum Deique actus*. Le mysticisme de Poiret est surtout moral et pratique, tandis que Pordage, Amos et Van-Helmont sont plutôt des mystiques naturalistes. Vers le milieu du dix-huitième siècle s'est élevé un mysticisme plus vaste qui renferme les trois points de vue essentiels du mysticisme : savoir le mysticisme sentimental et moral, le mysticisme naturaliste, et le mysticisme allégorique. Vous voyez que je veux parler de la doctrine du fameux Swedenborg. Swedenborg clôt tout le mysticisme du dix-septième siècle, comme Glanvill et Bayle ferment le scepticisme de ce même âge, comme Leibnitz et Locke en représentent et en résument l'empirisme et l'idéalisme.

Je vous ai montré, Messieurs, l'opposition et la lutte de ces quatre écoles, mais n'en oubliez pas l'unité; elle est dans celle de l'esprit commun du dix-septième siècle; elle est dans celle du grand mouvement que toutes ces écoles ont servi à leur manière. Toutes se lient les unes aux autres, toutes agissent les unes sur les autres.

Leur développement est harmonique par la réciprocité de leur opposition; profondément diverses en elles-mêmes, elles sont unes dans l'unité de l'action totale dont elles font partie. Ainsi Hobbes et Gassendi, qui viennent de Bacon, tiennent à Descartes par leur polémique contre lui; Locke tient à Malebranche par la réfutation qu'il en a faite; Berkeley qui continue Malebranche se rapproche de Locke pour le combattre; Leibnitz est cartésien, malgré qu'il en ait; Wolf, qui est leibnitzien, est par conséquent cartésien encore. D'un autre côté Glanvill et Bayle supposent Gassendi et Descartes. Enfin Morus et Poiret viennent de Descartes et de Locke, qu'ils réfutent et qu'ils abandonnent; et Swedenborg a devant les yeux les abstractions mathématiques de Wolf. Tous se supposent, tous agissent l'un sur l'autre, se suscitent et s'engendrent, et composent par leur lutte même un groupe indivisible : même temps, même esprit, avec les diversités nécessaires pour mettre en relief cette unité; même point de départ sinon même but; enfin même langage et terminologie commune. On sent qu'ils viennent tous du même tronc, quoiqu'ils forment des rameaux différens, et qu'ils appartiennent à la même famille, la

grande famille de Bacon et Descartes, la philosophie du dix-septième siècle.

Que si cette philosophie s'avance au milieu du dix-huitième siècle, et pousse des rejetons jusque vers 1750, comme Berkeley et Wolf, par exemple, ces derniers rejetons n'ont pas moins leurs racines dans le dix-septième siècle, et c'est là qu'est leur vraie patrie. Ainsi Berkeley est un enfant de Malebranche; et Wolf, c'est Leibnitz lui-même, moins le génie. L'esprit d'un siècle, Messieurs, ne meurt pas et ne naît pas à jour fixe; l'esprit du dix-septième siècle n'a pas plus fini en 1700 que celui du dix-huitième avec l'année 1799. L'esprit d'un temps peut changer plusieurs fois dans un seul siècle ou en embrasser plusieurs. En général, les premières années d'un siècle ne lui appartiennent point, et ne sont que le prolongement et l'écho du siècle qui précède, et qui achève de mourir en quelque sorte dans l'enfance indécise du siècle suivant. Ainsi, dans le cas particulier dont il s'agit, c'est encore à l'esprit du dix-septième siècle qu'il faut rapporter le premier tiers du dix-huitième. Là, mais là seulement, finit le premier âge de la philosophie moderne, et commence pour elle un développement tout-

à-fait nouveau : un nouveau dogmatisme, un nouvel empirisme et un nouvel idéalisme vont paraître, qui se susciteront un nouveau scepticisme, lequel engendrera un mysticisme nouveau; là enfin commence le second âge de la philosophie moderne, qui est la philosophie du dix-huitième siècle proprement dite. Avant d'y entrer, jetons un dernier regard sur l'âge que je vous ai retracé, et que nous abandonnerons aujourd'hui.

Remarquez, Messieurs, que cette grande période de l'histoire de la philosophie, envisagée dans tous ses phénomènes, s'est résolue comme d'elle-même dans le cadre de la même classification que nous a donné toute grande époque philosophique et que nous avons déja trouvée et dans l'Inde et dans la Grèce, et dans la scholastique et dans la philosophie du quinzième et du seizième siècle. Dans le premier âge de la philosophie moderne, même division et classification de systèmes, et de plus même formation. L'idéalisme et l'empirisme se présentent d'abord; ils produisent rapidement le scepticisme, et c'est seulement quand le scepticisme a décrié les bases du double dogmatisme idéaliste et empirique que le mysticisme commence à paraître ou du moins à prendre une haute importance sur la

scène de la philosophie moderne. Ainsi voilà la philosophie moderne pourvue, dès son début, des quatre systèmes élémentaires de toute philosophie; donc la voilà constituée. En effet une philosophie n'est pas constituée tant qu'elle n'a pas encore ses élémens organiques, et elle n'a tous ses élémens organiques que lorsqu'elle est en possession des quatre systèmes que je vous ai signalés. La philosophie moderne a mis un siècle et demi à se former, à acquérir les élémens nécessaires à son développement ultérieur; son premier âge s'étend depuis les premières années du dix-septième siècle jusqu'au milieu du dix-huitième. C'est alors seulement qu'elle est constituée; mais elle l'est; son avenir est assuré; et à moins qu'il ne survienne quelque grande catastrophe, il faudra bien que les principes qu'elle a dans son sein reçoivent leur développement.

Voilà pour sa constitution intérieure; mais dès-lors elle n'est pas moins bien constituée extérieurement. Au quinzième et au seizième siècle, la philosophie moderne n'avait guère qu'un seul foyer, un seul siége, l'Italie. C'est en Italie que la philosophie du quinzième et du seizième siècle s'est développée avec éclat; les autres parties de l'Europe ne faisaient guère

que la réfléchir sans force véritable et sans originalité. Mais au dix-septième siècle, ce n'est plus l'Italie seule, c'est l'Europe entière qui est le théâtre de la philosophie; et la philosophie n'y est plus exotique et empruntée; elle s'est partout acclimatée, partout elle est devenue indigène; elle a poussé des racines indestructibles dans le cœur même de l'Europe, en Angleterre, en France, en Allemagne; ce sont là les foyers de la civilisation et du grand mouvement européen. Si la philosophie était restée en Italie, où en serait-elle aujourd'hui? Mais, grace à Dieu, elle est descendue au dix-septième siècle de cette ingénieuse et malheureuse Italie dans ces terres fortes et fécondes, qui appartiennent à jamais à la civilisation européenne, l'Angleterre, l'Allemagne et la France, et là elle s'est assurée matériellement, pour ainsi dire, l'immense avenir que sa constitution intérieure lui promettait déja.

Ajoutez qu'au quinzième et au seizième siècle la philosophie n'avait guère pour moyen d'expression qu'une seule langue, et encore une langue morte, la langue latine; il y avait bien quelques exceptions, sans doute, mais au dix-septième siècle c'est le latin employé comme expression de la philosophie qui est devenu

l'exception; partout la philosophie commence à se servir des langues nationales, qu'elle enrichit et qu'elle régularise. Il y a peu de grands ouvrages philosophiques, au dix-septième siècle, qui ne soient écrits ou en italien (1) ou en anglais (2) ou en français (3); la langue latine est propre au Nord et à l'Allemagne (4), qui n'a encore trouvé ni sa langue ni sa littérature.

Voilà donc à la fin du dix-septième siècle la philosophie moderne constituée, je le répète, à l'intérieur et à l'extérieur; elle a ses quatre élémens nécessaires; elle est naturalisée dans les trois grandes nations qui représentent la civilisation, et elle a à son service des langues vivantes, pleines d'avenir, et qui la mettent en communication directe avec les masses. C'est ainsi qu'elle s'achemine à devenir un jour une puissance indépendante, universelle, populaire, comme nous la verrons au dix-huitième siècle.

Messieurs, j'aurais bien, en terminant, quel-

(1) Vico. *Scienza nuova.*

(2) Bacon, quelques parties de Hobbes, Locke, Glanvill, Cudworth, Berkeley.

(3) Descartes, Malebranche, une partie de Leibnitz, Bayle, Poiret en partie.

(4) Le Hollandais Spinosa, Leibnitz et Wolf en partie.

ques excuses à vous faire pour être arrivé si lentement dans le cœur de mon véritable sujet, l'histoire de la philosophie en Europe au dix-huitième siècle. Je crains bien que vous n'ayez trouvé ces prolégomènes et beaucoup trop courts et beaucoup trop longs. Mais on peut abréger et n'être pas superficiel, et je me flatte que dans cette rapide esquisse pas une seule école célèbre, pas un seul grand nom, par conséquent pas un seul élément important de l'histoire de la philosophie n'a été omis. Quant à la longueur on me la pardonnera peut-être, si on se fait une idée nette de mon véritable but. Ce but, Messieurs, est de tirer de l'étude que nous devons faire ensemble de la philosophie du dix-huitième siècle, des conclusions philosophiques; ma route est historique, il est vrai, mais mon but est dogmatique; je tends à une théorie, et cette théorie je la demande à l'histoire. Or, toute théorie fondée sur l'histoire est nécessairement relative aux bases mêmes dont on la tire; son étendue et ses limites se mesurent aux limites et à l'étendue de l'espace historique parcouru. Supposez que j'opère sur un seul siècle, sur le dix-huitième, par exemple; je crois qu'en examinant bien ce seul siècle, en embrassant tous les phénomènes philosophiques dont il se com-

pose depuis 1750 jusqu'à nos jours, on y trouvera les quatre élémens philosophiques que je vous ai signalés, c'est-à-dire l'idéalisme, l'empirisme, le scepticisme et le mysticisme, et de là on pourra tirer une certaine théorie de l'esprit humain et de ses lois; mais cette théorie sera nécessairement aussi bornée dans ses résultats légitimes que l'expérience unique qui lui sert de base; elle ne peut avoir aucune généralité, c'est-à-dire aucune valeur scientifique; car savez-vous si tous les siècles ressemblent au dix-huitième siècle? savez-vous si tous les systèmes de tous les siècles rentrent dans le cadre de la classification des systèmes du dix-huitième siècle? Je vous aurai fait connaître sans doute un phénomène intéressant et instructif, mais qui ne peut nous donner une théorie générale et absolue. Ce sera une page plus ou moins importante de l'esprit humain que j'aurai déroulée devant vous, mais je n'en pourrai rien conclure sur l'esprit humain lui-même, car il a beaucoup d'autres pages; son histoire remplit beaucoup d'autres siècles; et c'est sur des expériences tout autrement nombreuses que doit reposer une théorie légitime de sa nature et de ses lois. Or cette théorie est notre but avoué. Pour y arriver il fallait donc, tout en

prenant un seul siècle, afin de l'embrasser et de l'étudier à fond dans tous ses phénomènes; il fallait, dis-je, en même temps, appuyer ce siècle sur tous les siècles antérieurs, de telle sorte qu'il n'en fût que le couronnement et le faîte, et identifier si bien les élémens essentiels dont il se compose avec ceux que renferme l'histoire entière de la philosophie, que ce siècle unique, ce dix-huitième siècle pût être pris légitimement pour le représentant fidèle de l'histoire universelle. Alors le dix-huitième siècle n'est plus un accident, une expérience isolée, arbitraire; ce n'est plus par hasard que la philosophie du dix-huitième siècle se divise en idéalisme, en empirisme, en scepticisme, en mysticisme; elle se divise ainsi, parce qu'elle ne peut pas ne pas se développer ainsi, parce que dans toutes les grandes époques de la philosophie que nous avons rapidement, mais non pas superficiellement parcourues, nous avons retrouvé toujours et partout ces quatre divisions fondamentales que nous pouvons considérer comme les élémens simples et indécomposables de l'esprit humain dans l'histoire de la philosophie.

Au commencement de la quatrième leçon, me proposant cette question : Qu'est-ce que la phi-

losophie du dix-huitième siècle? en quoi ressemble-t-elle à la philosophie des âges antérieurs? en quoi en diffère-t-elle? Je me répondais à moi-même que la philosophie du dix-huitième siècle ressemble à celle des siècles antérieurs en ce qu'elle la continue, et qu'elle en diffère en ce qu'elle la continue dans de plus grandes proportions et sur une plus grande échelle Ce que j'avançais alors, je suis reçu aujourd'hui à vous le répéter, Messieurs, avec quelque autorité, car aujourd'hui je vous parle du haut de l'histoire entière de la philosophie, et au nom des lois mêmes de l'esprit humain que trois mille ans d'expérience nous ont fait connaître.

Que ce soit là, Messieurs, mon excuse et mon apologie pour ces longs prolégomènes. Vous m'avez secouru jusqu'ici de la promptitude de votre intelligence, lorsque nous marchions ensemble à travers les siècles, sur les sommités périlleuses de la science et de l'histoire. J'ai besoin que vous m'aidiez de toute votre patience, maintenant que je dois vous conduire dans les vastes détails de la philosophie du dix-huitième siècle.

FIN DU PREMIER VOLUME.

COURS
DE L'HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE.

TREIZIÈME LEÇON.

De la méthode d'observation et d'induction dans l'histoire. — Que l'induction, appuyée sur l'observation de tous les faits antérieurs de l'histoire de la philosophie, divise d'abord la philosophie du dix-huitième siècle en quatre systèmes. — Confirmation par les faits et l'étude même de la philosophie au dix-huitième siècle. Division des écoles européennes en quatre écoles, sensualiste, idéaliste, sceptique, mystique. Division de ce cours en quatre parties correspondantes. — Ordre du développement de ces quatre écoles, et par conséquent ordre à suivre dans leur exposition. — Esprit de ce cours. — Son but.

Messieurs,

L'analyse de l'esprit humain nous a démontré que dans son développement naturel il aboutit et ne peut pas ne pas aboutir à quatre points de vue fondamentaux qui le mesurent et le repré-

sentent tout entier. Ces quatre points de vue, dans leur expression scientifique, donnent quatre systèmes élémentaires, savoir : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, et le mysticisme. Or, comme l'histoire de la philosophie n'est et ne peut être autre chose que la manifestation de l'esprit humain dans le temps, il implique qu'il n'y ait point dans l'histoire tout ce qui est dans l'esprit humain, et qu'il y ait dans l'histoire plus qu'il y a dans l'esprit humain; aussi, d'avance, n'avons-nous pas craint d'affirmer que l'histoire de la philosophie, dans toutes ses époques, ne pouvait donner autre chose que ces quatre systèmes.

Ce n'est pas là, Messieurs, une méthode hypothétique, c'est une méthode rationelle, comme dit Bacon (1); elle consiste à aller de l'esprit humain, qui est la matière et le sujet de l'histoire, à l'histoire, qui est la manifestation de l'esprit humain, et à conclure de l'un à l'autre. Et nous ne nous sommes pas bornés à la méthode rationelle, nous y avons joint, encore selon le précepte de Bacon (2), la méthode expérimentale; nous avons interrogé l'histoire comme nous avions fait l'esprit humain. J'ai mis sous vos

(1) Tome I[er], leçon 9[e].

(2) *Ibid.*

yeux toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie; je vous ai montré successivement l'Orient, la Grèce, la scholastique, la philosophie du quinzième et du seizième siècle, enfin tout le premier âge de la philosophie moderne jusqu'en 1750. Non seulement j'ai parcouru avec vous toutes ces époques, mais j'ai la conscience de n'avoir omis dans chacune d'elles aucune école importante, et dans chacune de ces écoles aucun système célèbre; et l'histoire tout entière est venue à chacune de ces époques se résoudre dans le cadre même que nous avait fourni l'esprit humain. Le dernier résultat des expériences de l'histoire est le retour constant dans chaque grande époque de quatre systèmes qui se tiennent intimement sans se confondre, et se développent harmoniquement, mais dans un progrès marqué. Que manque-t-il donc pour que nous ayons le droit de convertir le retour constant de ce phénomène en une loi de l'histoire?

Voyez, Messieurs, par quels procédés et à quelles conditions on obtient une loi dans l'ordre physique. Lorsqu'un phénomène se présente avec tel caractère, dans telle circonstance, et que la circonstance changeant, le caractère du phénomène change aussi, il suit que le

caractère de ce phénomène n'est point sa loi; car ce phénomène peut être encore, alors même que ce caractère n'est plus. Mais si ce même phénomène se présente avec le même caractère dans une suite de cas nombreux et divers, et même dans tous les cas qui tombent sous l'observation, il suit que ce caractère ne tient pas à telle ou telle circonstance, mais à l'existence méme du phénomène. Tel est le procédé qui donne au physicien et au naturaliste ce qu'on appelle une loi : or, quand une loi a été ainsi obtenue par l'observation, c'est-à-dire par la comparaison d'un grand nombre de cas particuliers, l'esprit en possession de cette loi la transporte du passé dans l'avenir, et prédit que dans toutes les circonstances analogues, qui pourront avoir lieu, le même phénomène se reproduira avec le même caractère. Cette prédiction, c'est l'induction : l'induction a pour condition nécessaire une supposition, savoir celle de la constance de la nature; car, ôtez cette supposition, admettez que la nature ne se ressemble pas à elle-même, la veille ne garantit pas le lendemain, l'avenir échappe à la prévoyance, et n'est plus qu'un accident arbitraire: toute induction est impossible. La supposition de la constance et de l'identité de la nature est

la condition nécessaire de l'induction; mais cette condition remplie, l'induction, appuyée sur une observation suffisante, a toute sa force. Or, dans l'ordre moral, les mêmes conditions remplies, les mêmes procédés sévèrement employés conduisent aux mêmes résultats, à des lois qui donnent au moraliste et à l'historien, tout comme au physicien et au naturaliste, le droit de prévoir et de prédire l'avenir. Je le demande donc, Messieurs, étant données toutes les époques de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire toutes les expériences sur lesquelles peut porter l'observation en ce genre, quand chacune de ces expériences, très diverses par les circonstances extérieures, nous a constamment offert le même phénomène avec le même caractère, c'est-à-dire le retour constant de quatre systèmes élémentaires distincts l'un de l'autre et se développant l'un par l'autre, je demande ce qui manque pour que nous ayons le droit de considérer ce résultat comme la loi même du développement de l'histoire de la philosophie? Dira-t-on que l'observation porte sur un trop petit nombre de cas? Mais nous avons commencé par l'Orient, et nous avons été jusqu'en 1750: nous avons cinq grandes expériences, dont l'une embrasse un cercle de douze cents ans. L'observa-

tion porte donc sur un assez grand nombre de cas particuliers ; elle porte au moins sur tous les cas existans ; nous n'en avons omis aucun. Or, toujours et partout le même phénomène, c'est-à-dire chaque grande expérience philosophique a présenté le même caractère, c'est-à-dire la division en quatre systèmes élémentaires. Il ne reste plus qu'une condition à remplir, savoir, la supposition de la constance de l'esprit humain, supposition aussi nécessaire ici que celle de la constance de la nature dans l'ordre physique. Mais à quel titre le physicien supposerait-il plutôt la nature physique constante à elle-même, que le moraliste, l'esprit humain constant à lui-même? C'est sur la supposition de la constance de la nature humaine à elle-même qu'est fondée toute la vie humaine. Vous supposez que l'humanité fera demain ce qu'elle a fait aujourd'hui, les circonstances étant analogues, comme vous supposez que la nature ne se lassera point de reproduire ce qu'elle a produit déja. L'induction a donc la même valeur dans un cas que dans l'autre; quand donc après avoir rencontré dans toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie depuis l'Orient jusqu'à 1750, le même phénomène avec le même caractère, j'arrive en pré-

sence de la philosophie du dix-huitième siècle, l'induction fondée sur l'expérience de trois mille ans m'autorise à prédire que si cette nouvelle expérience est riche, étendue, développée, complète (car une expérience incomplète ne prouve rien), l'esprit humain, constant à lui-même au dix-huitième siècle, reproduira les mêmes phénomènes philosophiques qu'il a produits jusqu'ici, avec les mêmes caractères, et que la philosophie du dix-huitième siècle se résoudra encore en sensualisme, en idéalisme, en scepticisme et en mysticisme. L'induction historique porte incontestablement jusque là; reste à savoir ce que disent les faits.

Messieurs, la philosophie du dix-huitième siècle forme une grande expérience. Jamais, à aucune époque de l'histoire, il n'a paru en moins de temps un plus grand nombre de systèmes; jamais plus d'écoles ne se sont disputé avec plus d'ardeur l'empire de la philosophie. L'expérience est très riche, et en même temps elle est parfaitement claire; car il suffit de connaître les langues de l'Europe pour se mettre en possession de tous les systèmes dont se compose la philosophie européenne au dix-huitième siècle. Or, une étude attentive et assidue de tous les systèmes philosophiques du dix-huitième siècle en Europe donne précisément le même résultat que celui que suggérait

d'avance l'induction tirée des lois de l'histoire et de celles de l'esprit humain, et je me charge de démontrer ultérieurement dans ce cours qu'au dix-huitième siècle comme au dix-septième, comme au seizième et au quinzième, comme au moyen âge, comme en Grèce, comme en Orient, il n'y a eu que quatre systèmes fondamentaux, et les quatres systèmes que j'ai déja fait passer sous vos yeux. Partout, il est vrai, règne le préjugé contraire. Le dix-huitième siècle est un si grand siècle, si glorieux pour l'esprit humain, qu'il est fort naturel que toutes les écoles se le disputent. Ici c'est presque un dogme que le sensualisme compose toute la philosophie du dix-huitième siècle, et résume la civilisation. Là on regarde le sensualisme comme une sorte d'anomalie, comme un phénomène insignifiant dont tout l'emploi, dans le tableau de la philosophie moderne, est de faire ombre au phénomène fondamental, l'idéalisme. D'un autre côté, il ne manque pas de gens qui honorent le dix-dix-huitième siècle par un tout autre endroit, comme ayant répandu et établi enfin dans le monde le mépris de tous les systèmes et des chimères de la métaphysique, c'est-à-dire le scepticisme. Écoutez aussi le disciple de Swedenborg : il vous dira que le dix-huitième siècle est l'avènement définitif de la philosophie di-

vine. Tous ont tort et tous ont raison; et quiconque voudra soutenir que tel ou tel système a dominé au dix-huitième siècle, je m'engage hardiment à lui montrer à l'instant un système opposé qui aura tenu autant de place, fait autant de bruit et compté à peu près autant de partisans, et de partisans éclairés, dans l'élite de la société européenne. D'où viennent, Messieurs, ces préjugés en sens contraire? d'une raison très simple; c'est qu'au lieu de s'élever au point de vue européen, chacun s'arrête ordinairement au point de vue particulier de son pays. Or un pays, quel qu'il soit, en Europe, n'est qu'un fragment de l'Europe, et n'y représente qu'un côté de l'esprit humain et des choses; il est donc tout naturel que dans chaque pays de l'Europe domine un système particulier, et par conséquent que tous ceux qui sont dans l'horizon de ce système ne voient pas au delà et fassent l'Europe à l'image de leur patrie. Mais précisément parce que dans chaque pays de l'Europe a dominé un système particulier, comme il y a plus d'un pays en Europe, j'en conclus que par cela même nul système particulier n'a dominé en Europe, et que la philosophie européenne au dix-huitième siècle est le triomphe d'une seule chose, une chose bien autrement grande que tous

les systèmes particuliers, savoir, la philosophie elle-même.

L'Europe philosophique au dix-huitième siècle n'appartient, selon moi, qu'à la philosophie; elle contient tous les systèmes, elle n'est dominée par aucun d'eux; je vais plus loin, et je dis que si la philosophie générale de l'Europe, qu'il faut toujours avoir devant les yeux, renferme en elle tous les divers systèmes qui dominent dans les divers pays de l'Europe, chacun de ces pays, qui n'est qu'une particularité relativement à l'unité européenne, pris en lui-même, est aussi une unité; et que cette unité particulière, pour peu qu'elle soit riche et féconde, et que l'esprit philosophique y prenne un développement de quelque étendue, présente encore, sous la domination de tel ou tel système particulier, tous les autres systèmes, obscurcis, il est vrai, mais non pas détruits par la présence de l'élément vainqueur; de telle sorte que la philosophie des différens pays de l'Europe est aussi une philosophie complète, qui a ses quatre élémens distincts parmi lesquels il en est un qui prédomine.

Ainsi, Messieurs, c'est un fait incontestable qu'en France, ce qui a dominé depuis 1750 jusqu'à nos jours, c'est la culture des sciences

physiques, et à côté de cette utile et brillante culture, le système philosophique qui fait tout venir des données sensibles, savoir, le sensualisme; mais il ne faut pas croire que les autres systèmes aient alors tout-à-fait manqué à la France. Sans parler de l'ancien spiritualisme de Descartes et de Malebranche, qui ne s'éteignit point parmi nous avec le dix-septième siècle, et qui a eu pour représentant au dix-huitième siècle un homme dont le mérite est fort supérieur à la réputation, l'abbé de Lignac, auteur d'excellens ouvrages, entre autres, le *Témoignage du Sens intime*, peut-on dire que le spiritualisme ait été sans éclat dans le pays où écrivit Rousseau? En effet Rousseau est-il autre chose qu'une opposition à l'esprit de la philosophie de son temps, c'est-à-dire au sensualisme? Négligez ses premiers ouvrages où Rousseau s'ignorait et se cherchait lui-même; ne considérez que les grands monumens de la maturité de son talent, et là vous trouverez partout, sous des formes plus ou moins sévères, un système brillant et prononcé de spiritualisme; partout, Rousseau défend le beau idéal, la vertu désintéressée, la morale de la conscience. Il suffit de rappeler la première partie de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. On sait que Rousseau avait fait

une réfutation du livre d'Helvétius; mais le parlement ayant condamné Helvétius et fait brûler son livre, Rousseau retira sa réfutation. Un homme qui est bien inférieur à l'auteur d'*Émile* comme écrivain, mais qui lui est très supérieur comme philosophe, Turgot, avait aussi pensé à répondre à Helvétius; la même délicatesse qui retint Rousseau l'arrêta; mais dans une lettre confidentielle à Condorcet, que Dupont de Nemours a imprimée, on peut voir quel jugement il portait de la philosophie du livre *de l'Esprit*. Ses *Discours sur l'histoire universelle*, et l'article *Existence* dans l'*Encyclopédie*, portent également une empreinte un peu indécise mais réelle de spiritualisme. Quant au scepticisme, pour ne pas l'apercevoir en France, au dix-huitième siècle, il faudrait oublier Voltaire. Qu'est-ce en effet que Voltaire, Messieurs? le bon sens universel et superficiel; or, à ce degré, le bon sens mène toujours au scepticisme. Voltaire se rattache sans doute à l'école sensualiste, comme le fait ordinairement le scepticisme; mais il en a constamment repoussé, quand il s'est expliqué sérieusement, les conséquences les plus fâcheuses. S'il a appuyé de tout son talent la cause de Locke qu'il croyait celle des temps nouveaux, contre la vieille cause de Des-

cartes et de Malebranche, il s'est bien gardé d'adopter les extravagances d'Helvétius et de d'Holbach; et sa philosophie habituelle consiste à n'en épouser aucune, et à se moquer de tous les systèmes; c'est le scepticisme sous sa livrée la plus brillante et la plus légère. D'autre part, loin de manquer à la philosophie française au dix-huitième siècle, il est juste de reconnaître que jamais le mysticisme n'a eu en France un représentant plus complet, un interprète plus profond, plus éloquent, et qui ait exercé plus d'influence que Saint-Martin. Les ouvrages de Saint-Martin, célèbres dans toute l'Europe, ont fait école parmi nous.

Nul doute que si dans l'Angleterre vous ne voyez que Londres au dix-huitième siècle, vous ne verrez guère à Londres que le sensualisme. Il suffit de nommer Hartley, Priestley, Darwin et l'école de Bentham. Mais à Londres même, vous trouveriez, à côté de Priestley, Price, cet ardent ami de la liberté, cet ingénieux et profond économiste, qui a renouvelé et soutenu avec éclat l'idéalisme platonicien de Cudworth Je sais que Price n'est qu'un phénomène isolé, à Londres; mais l'Écosse entière est spiritualiste. Il n'y a que trois universités en Écosse, celle de Glasgow, de Saint-André, d'Édimbourg; toutes les

trois appartiennent plus ou moins à la grande école spiritualiste. Ce ne sont pas des noms sans gloire que ceux des professeurs qui se sont succédés dans la chaire de philosophie d'Édimbourg depuis le premier quart du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours, Hutcheson, Smith, le fondateur de l'économie politique, Ferguson, Reid, Beattie, Dugald Stewart et Brown. En fait de scepticisme, il me suffira de vous nommer Hume, qui à lui seul est toute une école. Le mysticisme se rencontre à chaque pas en Angleterre. Songez à ce grand mouvement piétiste, appelé méthodisme, qui s'est fait au milieu du dernier siècle, et qui s'étend sous nos yeux de jour en jour; songez que Swedenborg, pendant son séjour à Londres, y a fondé une école mystique tellement puissante et qui compte de si nombreux partisans, qu'elle a des organes périodiques, des journaux à elle, et même, dit-on, trois chapelles.

Sans doute ce qui domine en Allemagne est évidemment l'idéalisme. Je ne crois pas qu'à aucune époque de l'histoire de la philosophie il y ait eu dans une seule nation, et dans un aussi court espace de temps, un mouvement idéaliste plus original et plus vaste que celui qui commence en 1781 à Kœnisberg, avec l'apparition

de la *Critique de la raison pure*, et se prolonge jusqu'à nos jours, par une suite non interrompue d'hommes supérieurs, dont les noms commencent à franchir les frontières de leur patrie. L'idéalisme est sur le trône en Allemagne, mais il ne faut pas croire qu'il y ait détruit les autres sytèmes, ni même le sensualisme. Kant a trouvé une opposition forte dans Feder, dans Tittel, dans Weisshaupt, dans Tiedeman (1), dans Herder, qui a écrit plusieurs ouvrages contre la doctrine de Kant, et dont la philosophie de l'histoire est (2) composée dans le sens de la philosophie de Locke. Le scepticisme a eu pour représentant en Allemagne M. Ern. Schulze, le spirituel auteur d'*Æneside-mus*. Aussi ingénieux et tout autrement profond que Schulze, Frédéric Jacobi a combattu également l'empirisme et l'idéalisme, et a renouvelé le scepticisme de Hume en en changeant le caratère, au profit du sentiment et du mysticisme, frayant ainsi la route à cette foule de mystiques célèbres qu'a produits dans ces derniers temps en abondance la patrie de Böhme et de Swedenborg.

Cette revue très incomplète suffit pour dé-

(1) Voyez l'Introduction de l'année dernière, leçon 12e.

(2) Introduction, leçon 11e.

montrer ce qu'il fallait d'abord établir; savoir, que si dans chaque pays de l'Europe a dominé un système particulier, ce système particulier n'a pourtant détruit nulle part les autres systèmes. Maintenant, tirez de ces différens pays et rapprochez tous les systèmes analogues; mettez ensemble tous les systèmes sensualistes de la France, de l'Allemagne et de l'Angleterre, puis les systèmes idéalistes, puis les systèmes sceptiques, puis les systèmes mystiques, et vous avez quatre grandes et riches écoles qui se balancent toutes les quatre sur le théâtre élevé de la philosophie européenne, qui toutes les quatre se recommandent par des services et des titres divers, mais à peu près égaux, et présentent à l'impartiale postérité des noms à peu près aussi célèbres les uns que les autres. Que si d'ailleurs on recherche la part de chaque pays dans le travail général, et l'école que représente plus particulièrement chaque peuple, on trouvera que la France et l'Angleterre représentent surtout le sensualisme, l'Écosse et l'Allemagne l'idéalisme, à des degrés différens, l'Angleterre le scepticisme; chose admirable, c'est le mysticisme qui est le plus uniformement représenté; mais il l'est surtout par l'Allemagne. Voilà le rôle de chaque pays dans l'action totale

de la philosophie européenne, et cette action roule sur quatre systèmes élémentaires qui en expliquent et en épuisent tous les phénomènes.

Tel est, Messieurs, le résultat que donne l'observation; l'observation confirme donc la théorie. L'induction appuyée sur l'histoire entière du passé divisait d'avance la philosophie du dix-huitième siècle en quatre grandes écoles; et nous avons trouvé qu'en effet cette époque de l'histoire de la philosophie se divise ainsi. Cette division, qui en elle-même ne serait qu'un fait réel mais arbitraire, devient un fait nécessaire par son rapport à l'histoire entière qu'elle continue et qu'elle représente; elle en exprime une loi. Nous la suivrons scrupuleusement. Comme l'Europe philosophique au dix-huitième siècle est divisée en quatre grandes écoles, de même ce cours sera divisé en quatre parties qui traiteront successivement des quatre classes de phénomènes qu'a produits la philosophie du dix-huitième siècle.

Je ferai donc passer tour à tour sous vos yeux l'école sensualiste, l'école idéaliste, l'école sceptique, l'école mystique; mais par laquelle de ces écoles commencerai-je? dans quel ordre dois-je vous les présenter? c'est ce qu'il s'agit de déterminer.

L'analyse de l'esprit humain ne nous a pas donné seulement quatre points de vue différens, également importans et essentiels ; elle nous a donné ces quatre points de vue dans une corrélation intime, et en même temps avec un progrès dans leur développement qu'il importe de relever. L'esprit humain ne débute pas par la négation ; car, pour nier, il faut avoir quelque chose à nier, il faut avoir affirmé, et l'affirmation est le premier acte de la pensée. L'homme commence donc par croire ; il croit soit à ceci, soit à cela, et le premier système est le dogmatisme. Ce dogmatisme est sensualiste ou idéaliste, selon que l'homme se fie davantage ou à la pensée ou à la sensibilité qui ont l'air de le constituer exclusivement, sans pouvoir lui suffire; mais enfin il implique que l'on commence par le scepticisme. D'une autre part, si le scepticisme présuppose le dogmatisme, je demande si le mysticisme ne présuppose pas le scepticisme. Car qu'est-ce que le mysticisme? C'est, encore une fois, le coup de désespoir de la raison humaine qui, après avoir cru naturellement à elle-même et débuté par le dogmatisme, effrayée et découragée par le scepticisme, se réfugie dans la pure contemplation et l'intuition immédiate de Dieu. Tel est l'ordre nécessaire du développement des

systèmes dans l'esprit humain. Or, en concluant de l'esprit humain à son histoire, nous n'avons pas craint d'affirmer qu'ici encore l'histoire reproduirait ce que nous avait donné l'analyse de l'esprit humain ; et en effet la méthode expérimentale ajoutée à la méthode rationnelle, nous a montré partout, dans chacune des grandes époques de l'histoire de la philosophie, le sensualisme et l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme se développant réciproquement dans un progrès et un ordre invariable. Partout, sur le premier plan de chaque époque, nous avons trouvé deux dogmatismes qui bientôt entrant en lutte l'un contre l'autre, se modifient l'un l'autre, et finissent par se décrier au point d'engendrer le scepticisme ; le scepticisme réagit à son tour sur les deux dogmatismes, sensualiste et idéaliste, qui influent puissamment aussi sur sa marche et son caractère, et c'est alors que paraît le mysticisme qui, né en quelque sorte dans l'effroi du scepticisme et la défiance du dogmatisme, s'écarte également de l'un et de l'autre, et s'y rattache encore par la guerre même qu'il leur fait et qui le modifie lui-même à son insu. Voilà l'ordre constant du développement des systèmes dans l'histoire entière de la philosophie ; cet ordre constant nous pouvons l'ériger en loi, au

même titre que la division des systèmes en quatre classes ; et par conséquent au même titre encore nous pouvons prédire qu'au dix-huitième siècle les mêmes phénomènes se reproduiront, non seulement avec les mêmes caractères, mais dans le même ordre ; et, en effet, si vous examinez attentivement les quatre grandes écoles qui se disputent la domination philosophique sans jamais l'obtenir exclusivement au dix-huitième siècle, vous verrez qu'elles sont toutes les quatre entre elles dans le rapport que je viens de déterminer.

Il n'y a pas au dix-huitième siècle une seule école philosophique qui n'agisse sur les autres écoles et n'en ressente l'influence. Le développement relatif des écoles est si intime, qu'il paraît presque simultané ; et c'est cette simultanéité apparente , cette réciprocité d'action , cette action et réaction perpétuelle qui constituent la vie philosophique de l'Europe au dix-huitième siècle ; mais ce développement n'est simultané qu'en apparence ; en réalité il est progressif.

Et d'abord, qu'a été partout l'idéalisme au dix-huitième siècle ? Une réaction contre le sensualisme. Faites-vous une idée exacte de la véritable situation de la philosophie à cette époque. Le dix-septième siècle s'était résolu par-

tout, excepté en Angleterre, dans la domination de l'idéalisme; l'idéalisme n'avait pas étouffé, mais il avait vaincu le sensualisme; et lui-même il s'était perdu dans ses propres fautes, dans les hypothèses ingénieuses et profondes, mais chimériques et extravagantes qui remplissent les derniers développemens du cartésianisme. C'est alors que la minorité philosophique du dix-septième siècle, forte des extravagances de la majorité, devint majorité à son tour; le sensualisme, qui ne comptait qu'un certain nombre de partisans au dix-septième siècle, obtint au dix-huitième la domination en Angleterre et en France. Vers 1750, Locke était le philosophe de l'Europe éclairée. L'idéalisme résistait sans doute, mais il était battu sur tous les points; car, ne l'oubliez pas, c'était ce vieil idéalisme de Descartes, de Mallebranche, de Spinosa et de Leibnitz, qui avait fait son temps et appartenait au premier âge de la philosophie moderne. Le nouvel idéalisme, l'idéalisme du dix-huitième siècle est celui de Rousseau et de Turgot, de l'école écossaise et de l'école allemande. Or, Rousseau est évidemment un opposant, un homme de la minorité, qui lutte contre la majorité sensualiste, représentée par les encyclopédistes.

De même Reid n'est pas autre chose qu'un antagoniste de Locke; l'école écossaise, comme je l'ai déja dit, est une protestation du bon sens permanent de l'humanité contre les extravagances de la majorité nouvelle; car on n'est jamais majorité impunément. Kant, c'est Reid en grand; c'est encore un antagoniste de Locke et du sensualisme. Tandis qu'en général le sensualisme du dix-huitième siècle est une réaction contre l'idéalisme du dix-septième, l'idéalisme de la fin du dix-huitième siècle est une réaction contre le sensualisme qui le précède. Ainsi il est évident que partout l'idéalisme est venu après le sensualisme. Quant au scepticisme, essayez, je vous prie, de comprendre Hume sans Locke et Berkeley. Qu'est-ce que Hume? Le résultat de la lutte du système sensualiste de Locke et du système idéaliste de Berkeley. Ces deux systèmes, après s'être combattus, trouvent enfin dans Hume un homme conséquent qui, adoptant leurs conclusions réciproques, les détruit l'un et l'autre, et l'un par l'autre. En Allemagne, Schulze-Aenésidémus et Hume-Jacobi sont incompréhensibles sans une école sensualiste et une école idéaliste, sans Condillac et sans Kant, car leur scepticisme tombe à la fois sur tous les deux. Et, par parenthèse, re-

marquez, Messieurs, comme l'histoire est bien faite, comme l'esprit qui y préside fait toute chose dans son temps avec poids et mesure, et fait arriver les systèmes quand il est bon qu'ils arrivent : après Locke et Berkeley, Condillac et Kant, le scepticisme était nécessaire, et c'est alors qu'il est venu. Pour le mysticisme, qui pourrait comprendre saint Martin sans Voltaire et sans Condillac? Saint Martin n'a-t-il pas été évidemment poussé à toutes les extrémités de son mysticisme par l'effroi que lui causaient et le scepticisme auquel il voulait échapper et le triste dogmatisme de son temps, c'est-à-dire la grande école sensualiste de France? Il en est de même de Frédéric Schlegel, de Baader et des autres mystiques allemands de notre âge. Ce sont, à mon gré, les enfans d'un temps blâsé en fait de spéculation, les derniers produits d'une philosophie découragée, qui s'abjure elle-même. Tous, ou la plupart, ont été d'ardens dogmatiques que la lutte et le mouvement des systèmes s'entredétruisant l'un l'autre ont précipités vers le scepticisme, et qui se sont réfugiés, les uns dans le mysticisme orthodoxe de la foi ancienne et de l'église, la plupart dans un mysticisme hétérodoxe, arbitraire et chimérique. Mais enfin, tout ce mys-

ticisme est né du désespoir de la raison spéculative, et on n'arrive au désespoir qu'après avoir passé par l'illusion. Ainsi, je tiens comme un point incontestable que non seulement il y a quatre grandes écoles au dix-huitième siècle, mais que ces quatre grandes écoles se sont développées régulièrement, dans un ordre déterminé, savoir : d'abord le sensualisme, puis l'idéalisme, puis le scepticisme, puis le mysticisme.

Je ferai, Messieurs, comme l'esprit humain et l'histoire. L'esprit humain et l'histoire donnent quatre points de vue, quatre écoles, toujours et partout et aussi au dix-huitième siècle; je diviserai donc l'histoire de la philosophie du dix-huitième siècle en quatre parties. De plus, l'esprit humain et l'histoire portent ces quatre points de vue, ces quatre grandes écoles dans un ordre déterminé; je vous les présenterai dans le même ordre; je commencerai par le sensualisme; de là j'irai à l'idéalisme, puis au scepticisme et je finirai par le mysticisme. Mais j'aurai bien soin, en vous présentant successivement et isolément chacune de ces quatre écoles, de vous montrer toujours leur rapport intime et leur action réciproque à tous les degrés de leur développement. Tel sera l'ordre de ce cours.

Maintenant quel en sera l'esprit? De quel côté me rangerai-je, Messieurs, dans cette grande bataille de la philosophie européenne, au dix-huitième siècle? Serai-je sensualiste, idéaliste, sceptique ou mystique? Encore une fois, je ferai comme l'esprit humain et l'histoire. L'esprit humain et l'histoire portent quatre systèmes; donc, Messieurs, pensez-y bien, ces quatre systèmes sont vrais, au moins en partie; car rien n'est, rien ne peut être qui n'ait un rapport quelconque à la vérité. La pure erreur, je l'ai déja dit, serait impossible, et elle serait inintelligible : comme l'erreur ne pénètre dans l'esprit d'un homme que par le côté de vérité qui est en elle, de même elle n'est admise par d'autres esprits, elle ne se soutient dans le monde que par là, et le succès de tout système y suppose quelque sens commun. Le dix-huitième siècle a pu porter ces quatre systèmes, ils y ont eu de grands succès; donc ces quatre systèmes ont leur vérité. D'un autre côté, ces quatre systèmes ont lutté ensemble, se sont fortement contredits. Le jour où dans le monde paraîtra la vérité absolue, il n'y aura plus de contradictions et de lutte; tout combat cessera; car c'est la vertu de la vérité de rallier à elle tous les esprits. Or, au dix-huitième siècle, comme à

toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, je vois des luttes, une vive polémique entre ces quatre systèmes; j'en conclus que, si ces quatre systèmes, pour avoir été, ont eu leur raison d'être, c'est-à-dire leur part de vérité, ils ont eu aussi, et nécessairement, leur part d'erreur, pour avoir été contredits, pour être ainsi tombés dans la lutte et la polémique; ils sont, donc ils sont plus ou moins vrais; ils sont quatre, donc ils sont plus ou moins faux; ceci est pour moi d'une rigueur mathématique. Quel est alors, Messieurs, le devoir de l'historien? Ici comme ailleurs, comme toujours, son devoir est de faire ce qu'ont fait et l'esprit humain et l'histoire : qu'il admette à la fois les quatre systèmes, et qu'il ne soit dupe d'aucun d'eux; qu'il les admette tous, puis qu'ils ont été, qu'ils ont eu leur raison d'être et leur part de vérité, et en même temps qu'il ne soit dupe d'aucun d'eux; car ils sont tombés dans la lutte, ils ont été, non pas un, mais quatre, par conséquent ils n'ont été que des systèmes particuliers, par conséquent exclusifs, par conséquent plus ou moins erronés et vicieux. Je ferai donc deux choses; j'admettrai ces quatre systèmes et les défendrai tous les quatre; je défendrai également le fond et les principes gé-

néraux des quatre écoles que présente la philosophie du dix-huitième siècle; je défendrai chacune de ces écoles contre les trois autres, au nom de l'esprit humain et de l'histoire, qui, les ayant admises malgré les trois autres, ont eu pour cela, je pense, d'excellentes raisons que je donnerai ; et en même temps que je défendrai le fond de chacune de ces écoles contre les trois autres, j'accablerai du poids des trois autres, comme l'ont fait l'esprit humain et l'histoire, les prétentions exagérées et exclusives de chacune d'elles. L'histoire les a portées toutes les quatre, donc je les accepterai toutes; l'histoire les a contredites les unes par les autres, donc je n'en épouserai aucune, et je les contredirai les unes par les autres. Ainsi, dans l'examen que je ferai de chacune des grandes écoles du dix-huitième siècle, il y aura toujours deux parties : 1° une partie apologétique, qui représentera pour ainsi dire l'existence et les raisons d'existence de cette école dans l'histoire; 2° une partie critique qui représentera la lutte qu'elle a subie.

Tel est le plan, telles sont les divisions, l'ordre et l'esprit de l'histoire, que je me propose de vous présenter des quatre grandes écoles du dix-huitième siècle. Mais me bornerai-je, Messieurs, à ce rôle d'historien? Cette impartialité qui a l'air de

ressembler à l'indifférence, et qui repose au contraire sur une sympathie profonde pour l'humanité et pour tout ce qui vient d'elle, est-elle l'unique tâche que je me propose? Non; je conviens que je m'en propose une autre encore, et je vous avertis que tout ceci aboutira à des conclusions dogmatiques; mais j'ai la prétention hardie de ne rien mettre du mien dans ces conclusions, de n'être pour rien dans les résultats que je veux tirer de l'histoire.

Un fond de vérité est incontestablement sous les erreurs innombrables et contradictoires des quatre systèmes fondamentaux de la philosophie, sans quoi ces erreurs mêmes seraient impossibles. Mais c'est l'erreur, qui est diverse et contradictoire : la vérité est une. Ces quatre systèmes si différens dans leurs erreurs peuvent et doivent s'accorder dans les vérités qu'ils renferment. Il suit de là que sous les divergences et les erreurs des systèmes qui s'entredétruisent est un ensemble harmonique de vérités qui ne passent point, et que l'histoire de la philosophie contient une philosophie vraie, et comme dit Leibnitz, *perennis philosophia*, une philosophie immortelle, cachée et non perdue dans les développemens excentriques des systèmes. C'est là le fond commun sur lequel nous vivons

tous, peuple et philosophes : nous vivons dans la vérité et de la vérité, pour ainsi dire, et il suffit de dégager ce fond immortel des formes défectueuses et variables qui l'obscurcissent à la fois et le manifestent dans l'histoire, pour atteindre à la vraie philosophie. Je l'ai dit il y a déjà long-temps (1), la philosophie n'est pas à chercher, elle est faite. Si elle n'est pas faite, vous la cherchez en vain; vous ne la trouverez pas. Ne serait-il pas absurde, en effet, qu'ici, en 1829, je vinsse me porter pour avoir découvert, enfin, dans ce point du temps et de l'espace, et vous enseigner la vérité qui aurait échappé à trois mille ans de recherches infructueuses, et à tant de générations d'hommes de génie? La prétention est insensée, et toute philosophie qui procède ainsi est une philosophie qu'il est aisé de confondre, même avant d'avoir entendu les révélations qu'elle promet. Si au contraire, sous toutes les erreurs, dans l'histoire de la philosophie comme dans l'esprit humain lui-même, est une philosophie toujours subsistante, toujours ancienne et toujours nouvelle, alors il ne s'agit pas de faire la philosophie, mais de la constater; car elle est. Il s'agit de relever le côté vrai de tous

(1) *Fragmens philosophiques*, p. 214.

les systèmes que renferme l'histoire de la philosophie, de le mettre en harmonie avec le côté vrai de tous les points de vue de l'esprit humain, et de présenter aux hommes ce qu'ils savent déja, mais confusément, ce qui est dans les philosophes, mais en fragmens et comme en lambeaux, ce qui fut de tout temps, ce qui sera toujours, mais partout et toujours plus ou moins mélangé, altéré, corrompu par le mouvement du temps et des choses humaines, la faiblesse de la réflexion, et les illusions systématiques du génie.

C'est là, vous le savez, le but de tous mes travaux historiques; c'est là le but de cette histoire de la philosophie du dix-huitième siècle; ce sera donc, à proprement parler un Cours de philosophie sous la forme d'un Cours de l'histoire de la philosophie, dans les limites d'une seule époque, de l'époque la plus grande et la plus récente. J'aboutirai, je veux aboutir à des conclusions théoriques, je ne m'en défends pas; mais ces conclusions ne seront autre chose que le relevé de toutes les vérités qui ont été mises et répandues dans le monde par les quatre grandes écoles du dix-huitième siècle. Toute grande époque de l'histoire de la philosophie a pour ainsi dire un résultat net, qui se compose, d'une part, de toutes les erreurs, de l'autre, de toutes les vérités

qui sont dûes à cette époque : c'est là le legs qu'une époque fait à celle qui la suit. Le dix-huitième siècle a aussi son résultat net; il a un legs à faire au dix-neuvième siècle. C'est ce legs qu'il s'agit de dégager et d'épurer, et de présenter à la génération qui s'avance comme son patrimoine, et le fond sur lequel elle doit travailler.

J'espère que vous comprenez maintenant la portée de l'entreprise philosophique et historique, que je me propose d'exécuter avec vous et devant vous. Le but est bon, je le crois, mais la route sera longue; ce n'est pas en quelques mois, en une année que nous pourrons arriver au terme. Il importe donc de faire les premiers pas le plus tôt possible, et j'aborderai dès la prochaine leçon la première grande école qui se présente à nous au dix-huitième siècle, savoir, l'école sensualiste.

QUATORZIÈME LEÇON.

Sujet de cette leçon : Classification des sytèmes de l'école sensualiste en Europe au dix-huitième siècle. — Revue de ces sytèmes. Angleterre, France, Allemagne. — Que par fidélité même l'historien doit s'attacher aux plus célèbres. — Dans quel ordre les étudier? Méthode ethnographique. Trois objections : 1° arbitraire ; 2° ne montre pas l'enchaînement, l'action réciproque des systèmes dans l'Europe entière ; 3° défavorable à l'instruction scientifique. — De la vraie méthode et de ses caractères : Suivre à la fois les dates des systèmes, leur dépendance réciproque et l'analogie des matières dont ils traitent. — Commencer par les métaphysiciens et par Locke.

Messieurs,

La dernière leçon vous a présenté la classification générale des systèmes qui remplissent le dernier âge de la philosophie moderne, c'est-à-dire la philosophie du dix-huitième siècle considérée principalement dans la seconde moitié de ce siècle et les premières années de celui qui commence. Nous avons réduit ces systèmes si divers et si nombreux à quatre écoles ; nous

avons déterminé l'ordre dans lequel ces quatre écoles ont paru sur la scène de l'histoire, et par conséquent l'ordre dans lequel il faut ici les reproduire. Or, c'est l'école sensualiste qui précède les autres : c'est donc elle que nous examinerons la première.

Mais cette école est vaste, Messieurs; elle embrasse plusieurs nations et bien des systèmes! Par où commencer? Quel pays, quel système choisirai-je d'abord dans l'ensemble de l'école sensualiste? c'est là ce qu'il faut déterminer. Remarquez que ce n'est pas moi qui vous arrête quelque temps encore à cette question préliminaire, c'est la méthode elle-même, la méthode, qui met un frein à l'impétuosité naturelle de la pensée et la condamne à ne rien entreprendre dont elle ne se soit rendu un compte sévère. C'est le propre de la philosophie naissante de se laisser emporter par son objet et de se précipiter d'abord dans toutes les routes qui se présentent à elle; mais c'est le caractère d'une philosophie plus avancée d'emprunter à la réflexion les motifs de toutes ses démarche, et de ne s'engager dans aucune route sans l'avoir mesurée tout entière, sans avoir bien reconnu son point de départ, sa portée, son issue. Ainsi, comme nous n'avons

pas abordé au hasard le dix-huitième siècle, et que nous avons commencé par rechercher l'ordre dans lequel nous devions étudier les diverses écoles dont il se compose, de même nous ne pouvons aborder à l'aventure l'école sensualiste; et, avant de nous y engager, il faut rechercher aussi l'ordre dans lequel nous devons étudier les différens systèmes que renferme cette école.

Mais, Messieurs, il implique que nous puissions classer des systèmes dont nous n'aurions pas la moindre idée; il faut donc commencer avant tout par une reconnaissance légère, une revue rapide de tous les monumens de l'école sensualiste du dix-huitième siècle. Assurément je ne dois, je ne veux entrer dans aucun détail; car j'anticiperais sur les leçons étendues qui doivent suivre; je ne veux vous citer que des noms propres, des titres d'ouvrages et des dates : mais enfin ces noms propres, ces titres, ces dates nous sont absolument nécessaires pour que nous puissions nous orienter dans le monde où nous faisons aujourd'hui les premiers pas. Je vais donc vous signaler à peu près tous les phénomènes qu'il s'agit de classer et de distribuer dans un ordre convenable.

C'est un fait incontestable que Locke est le père de l'école sensualiste du dix-huitième siècle; placé entre le dix-septième et le dix-huitième siècle, il forme la transition de l'un à l'autre; il est le dernier mot de l'école sensualiste du dix-septième siècle, et le premier mot, la base de l'école sensualiste du dix-huitième. En effet, parcourez tous les philosophes sensualistes du dix-huitième siècle, il n'y en a pas un qui n'invoque l'autorité de Locke; et je ne parle pas seulement des métaphysiciens, mais des moralistes, mais des publicistes, mais des critiques, mais de ceux-mêmes qui ont transporté les principes du sensualisme dans l'étude des sciences physiques et des sciences naturelles. Locke est donc le chef, le maître avoué de l'école sensualiste du dix-huitième siècle. Voici maintenant les disciples et les représentans de cette école.

En Angleterre, sans parler de Collins, de Dodwell et de Mandeville que vous connaissez, nous trouvons un peu plus tard David Hartley avec son *Essai de l'Homme et de ses Facultés physiques et intellectuelles*. C'est la première tentative pour rattacher l'étude de l'homme intellectuel à celle de l'homme physique : Hartley est mort en 1757. Après lui vient Darwin, dont *la Zoonomie*, traduite dans

toutes les langues de l'Europe, achèva ce qu'avait commencé Hartley : Darwin est mort en 1802. Contemporain de Darwin, Priestley a marché dans la même route et a laissé un grand nombre d'ouvrages, dont le plus célèbre est son Traité *de la Matière et de l'Esprit*, où il identifie l'esprit et la matière. Il a combattu l'école écossaise; il est aussi théologien, et théologien hétérodoxe, comme vous pouvez le penser, enfin publiciste hardi : il est mort en 1804. Horne-Tooke, si fameux par ses aventures politiques, a appliqué à la grammaire les principes généraux de l'école sensualiste anglaise dans son ouvrage : Ἔπεα πτερόεντα : il est mort en 1812. Viennent ensuite deux publicistes encore vivans, savoir : Godwin, auteur de *la Justice politique ;* et Bentham, qui est aujourd'hui le grand représentant de l'école politique sensualiste dans l'Europe entière : son âge, sa renommée, sa qualité d'étranger nous donnent, je pense, le droit de nous occuper de lui comme d'un philosophe qui appartient à l'histoire.

Si nous passons en France, nous trouvons à la tête du mouvement qui s'y forme de toutes parts, vers la moitié du dix-huitième siècle, Condillac, dont les nombreux ouvrages vous

sont connus. Il a appliqué ses principes à toutes les parties de la philosophie ; mais c'est en lui le métaphysicien qui domine : il est mort en 1780. On ne peut parler du dix-huitième siècle en France sans mentionner Diderot et l'*Encyclopédie ;* car l'*Encyclopédie* est le monument qui représente le mieux le dix-huitième siècle parmi nous, avec toute sa grandeur et sa hardiesse, et aussi avec tous ses dérèglemens. Diderot est surtout remarquable par ses idées sur la théorie des beaux arts ; c'est un critique paradoxal et enthousiaste. Helvétius est un moraliste ; il est mort, il est vrai, en 1771, c'est-à-dire avant Condillac ; mais l'ouvrage de l'*Esprit* est postérieur de plusieurs années aux premiers écrits de Condillac. Le livre de l'*Esprit* parut en 1758, tandis que l'*Essai sur l'Origine des Connaissances humaines* est de 1746, le *Traité des Systèmes* de 1749, et le *Traité des Sensations* de 1754 ; de telle sorte qu'il est impossible de ne pas placer Helvétius après Condillac, quoiqu'il soit mort avant lui ; car c'est moins la date de la mort que celle des ouvrages qui constitue l'âge des philosophes. A la suite d'Helvétius vient Saint-Lambert, dont le *Catéchisme de Morale*

universelle a été couronné dans le concours des prix décennaux, au commencement de ce siècle : Saint-Lambert est mort en 1803. Vous pouvez placer à peu près à la même époque Condorcet, Dupuis et Cabanis. Condorcet appartient à l'histoire de la philosophie par son *Esquisse des progrès de l'esprit humain* : il est mort, avant le temps, en 1794. Dupuis, dont l'ouvrage sur l'*Origine des Cultes* est si répandu, est mort en 1809. Cabanis, qui joua à peu près en France le même rôle qu'Hartley et Darwin en Angleterre, par ses *Rapports du Physique et du Moral*, est mort en 1808. Volney, l'auteur des *Ruines*, est mort il y a quelques années; Gall tout récemment. A cette liste je pourrais, je devrais peut-être, mais je n'oserai point ajouter un homme qui, par son âge, appartient à cette génération d'hommes célébres, plutôt qu'au siècle et au mouvement dans lequel nous sommes; le respectable vieillard qui, par l'élévation et la bonté de son caractère, la rigueur de sa pensée et la lucidité de son style, est aujourd'hui parmi nous le représentant le plus fidèle et le plus complet de l'école sensualiste du dix-huitième siècle : vous pensez tous à notre compatriote si justement et si généralement estimé, M. Destutt de Tracy.

En Allemagne, sans parler de quelques beaux esprits, Français ou Allemands, de la cour de Frédérick, l'école sensualiste nous donne Feder, professeur distingué de l'université de Gottingen, qui a précédé la révolution de Kant et lui a survécu, car il est mort en 1821; Tittel, son disciple, mort en 1816; Basedow, le précurseur de la philanthropie moderne, connu en Europe par ses honorables tentatives pour améliorer l'enseignement de l'enfance, mort en 1790; et Weisshaupt, le chef des illuminés de Bavière, qui, je crois, n'a pas encore terminé sa carrière. Ce sont presque tous des métaphysiciens ou des logiciens qui appartiennent à l'école de Locke. Sans grossir cette liste d'autres noms plus ou moins connus, j'en viens de suite aux deux hommes les plus distingués en ce genre qu'ait produits l'Allemagne, savoir, Herder et Tiedemann. Herder a beaucoup écrit contre Kant; mais l'ouvrage auquel est attaché son nom est sa *Philosophie de l'histoire de l'humanité :* il est mort en 1803. Tiedemann a servi l'école sensualiste par une foule d'écrits théoriques et historiques; il a surtout marqué son caractère dans son *Esprit de la philosophie spéculative :* il est mort la même année qu'Herder.

Si vous considérez les autres parties de

l'Europe, vous n'y trouvez guère pour l'école qui nous occupe que deux hommes dignes de l'attention de l'histoire; c'est d'abord l'italien Genovesi, de Naples, mort en 1769; ses écrits retiennent quelque chose de la philosophie du dix-septième siècle et de Leibnitz; mais Locke y domine et finit même par y paraître tout seul. En Suisse, vous avez Bonnet, mort en 1793, naturaliste, et même un peu théologien, qui appartient à l'histoire de la philosophie par son *Essai analytique sur l'Ame.*

Telle est, Messieurs, la liste des noms et des systèmes qui remplissent l'école sensualiste au dix-huitième siècle : c'est sur cette liste qu'il s'agit d'opérer. Je la crois à peu près complète; et si quelques noms et quelques ouvrages m'avaient échappé, il n'y aurait pas grand mal à cela, car ce seraient des noms et des ouvrages peu célèbres. Déja même la liste est assez nombreuse. Tous ces ouvrages, tous ces noms doivent nous occuper, car ils font partie de l'histoire de la philosophie du dix-huitième siècle. Mais, par fidélité même, il ne faut donner à chacun d'eux que le degré d'attention qu'il mérite; il faut mesurer la place que chacun d'eux doit tenir dans l'histoire sur celle qu'il a remplie dans la réalité, c'est-à-

dire qu'il faut s'occuper seulement des hommes qui ont fait faire un pas à la science et y ont laissé des traces. Cette première considération réduit déja notre tâche. Qu'il soit donc posé en principe que nous nous occuperons surtout des grands représentans de l'école sensualiste, et que nous laisserons dans l'ombre, en les mentionnant sans doute, mais sans leur accorder une longue analyse, tous ceux qui n'ont fait autre chose que suivre les voies battues, et se grouper autour des hommes célèbres qui seuls doivent nous intéresser. Mais si nous avons réduit notre tâche, nous n'avons pas déterminé l'ordre dans lequel nous devons l'aborder; c'est cet ordre qu'il s'agit de fixer, sous peine de marcher en aveugles dans la route qui est devant nous.

Il semble que nous pourrions adopter l'ordre que nous venons de suivre. Qu'avons-nous fait? Nous avons parcouru l'Europe entière de nation en nation; nous avons considéré l'Angleterre, puis la France, puis l'Allemagne, puis l'Italie et la Suisse : c'est là l'ordre que l'on suit généralement, et qu'on appelle l'ordre ethnographique. Mais on peut faire contre cet ordre trois objections fondamentales qui ne permettent pas de l'adopter.

D'abord, il nous a plu de commencer par

l'Angleterre; mais pourquoi avons-nous commencé par l'Angleterre, et non par la France ou par l'Allemagne? Quelle raison y a-t-il pour commencer par une nation plutôt que par une autre? Ne semble-t-il pas que ce choix est tout-à-fait arbitraire? On répondra que le choix n'est pas arbitraire, puisque c'est un Anglais, savoir Locke, qui est incontestablement le fondateur de toute l'école sensualiste moderne; qu'ainsi commencer par l'Angleterre, c'est commencer par la patrie de celui qui a fait la philosophie sensualiste du dix-huitième siècle. Cette réponse est très bonne pour Locke, mais pour Locke seul, et nullement pour l'Angleterre. Locke est le chef de l'école sensualiste du dix-huitième siècle; donc il faut commencer par Locke. Mais, vers 1750, les principes de Locke sont répandus dans l'Europe entière; ils se développent partout ailleurs aussi bien qu'en Angleterre. Par exemple, après Locke et Hartley, selon l'ordre ethnographique, vous devriez prendre Darwin et Priestley; mais ils ne sont pas plus disciples de Locke que ne l'étaient Helvétius, et surtout Condillac qui s'est tenu bien plus près de Locke, et en a systématisé et propagé la métaphysique. Commencer par l'Angleterre plutôt que par la France

est donc tout-à-fait arbitraire. De plus, lorsque vous aurez épuisé l'Angleterre, par quelle nation continuerez-vous? Irez-vous de l'Angleterre à la France, ou à l'Allemagne, ou à l'Italie? Commencerez-vous par Condillac, ou par Feder, ou par Genovesi? Si vous optez pour la France, la question reviendra pour l'Allemagne et l'Italie. Ainsi, à tous les degrés, vous ne pouvez commencer qu'arbitrairement : or, qu'est-ce que l'arbitraire? Précisément l'absence de toute méthode. Le premier inconvénient de la méthode ethnographique, ici du moins, est de n'être pas une méthode, car c'est une méthode arbitraire.

Voici maintenant le second inconvénient de cette méthode. Lorsque vous débutez par tel ou tel pays, par l'Angleterre par exemple, que vous y poursuivez l'entier développement de l'école sensualiste, et parcourez successivement Locke, Hartley, Darwin, Priestley, Horne-Tooke, Godwin, Bentham, avant d'avoir fait connaître Condillac, Helvétius, Saint-Lambert, Condorcet, etc., vous ne faites pas moins que détruire les relations réelles des systèmes européens entre eux, et la réciprocité d'action de ces systèmes l'un sur l'autre. Quand Priestley écrivait, Condillac avait produit une immense

sensation dans toute l'Europe; par conséquent la pensée de Condillac avait dû puissamment agir sur celle de Priestley; si donc vous négligez ce rapport, vous ne faites pas connaître le caractère, le mérite et la vraie place de Priestley. Mais cette remarque s'applique bien davantage à Godwin et à Bentham, lesquels sont des disciples de l'école sensualiste de France bien plus encore que de cette même école en Angleterre. Godwin et Bentham étaient impossibles avant Condillac, Helvétius et l'*Encyclopédie*. Je pourrais multiplier les exemples, mais un seul suffirait pour montrer que la méthode ethnographique a l'immense inconvénient de détruire les relations naturelles des systèmes, leur ordre de dépendance, et par conséquent le caractère le plus général de la philosophie européenne au dix-huitième siècle, c'est-à-dire son unité. En effet l'Europe est une au dix-huitième siècle. Ce qui commence en Angleterre se développe en France, réagit sur l'Angleterre, repasse en France, revient encore en Angleterre, et c'est de cette action et réaction et par ces contre-coups perpétuels que se forme et s'engendre la philosophie européenne. Or, cet enchaînement est précisément le mouvement même et la vie de l'histoire,

et en même temps il en est la lumière, car lui seul enseigne les causes des effets et les effets des causes : là où cette relation de la cause à l'effet, cet ordre progressif, cette logique des événemens n'existent pas, il y a bien des matériaux pour l'histoire, il n'y a pas véritablement d'histoire.

L'ordre ethnographique fait plus, il s'oppose à ce qu'il sorte aucun résultat scientifique de l'histoire; je m'explique. Vous commencez par l'Angleterre, et vous rencontrez d'abord le père de l'école anglaise, Locke. Locke est un métaphysicien. Vous allez à Hartley, à Darwin, à Priestley, qui sont des physiologistes à proprement parler; vous perdez donc de vue la métaphysique, pour vous enfoncer dans la physiologie. Ensuite vous passez à Horne-Tooke qui est un grammairien, et vous quittez encore la physiologie, comme tout à l'heure vous aviez quitté la métaphysique. Enfin vous arrivez à Bentham, qui est un publiciste, et vous vous écartez à la fois et de la métaphysique et de la physiologie et de la grammaire. En passant à la France, vous retrouvez Condillac, avec lequel vous recommencez vos études métaphysiques, pour les abandonner bientôt et reprendre vos études d'his-

toire, de politique et de morale avec Helvétius, Saint-Lambert, Condorcet et Volney; puis reviendra la physiologie avec Cabanis. Vous voilà donc passant par les mêmes interruptions qui avaient à chaque pas brisé la chaîne de vos études en Angleterre. Les mêmes interruptions vous attendent en Allemagne. Sans cesse vous abandonnez un sujet pour un autre, puis cet autre pour revenir au premier. Or je le demande, Messieurs, que gagne la métaphysique, que gagne la morale, l'esthétique, enfin toutes les parties de la science philosophique, à des études ainsi mutilées qui ne commencent que pour être suspendues, qui ne recommencent que pour être abandonnées encore? Il est impossible d'en tirer autre chose qu'une instruction superficielle et incomplète, et l'histoire de la philosophie ainsi étudiée manque entièrement son but le plus élevé, qui est l'avancement et la formation de la science.

Telles sont les trois objections qui, selon moi, ne permettent pas de songer à adopter la méthode ethnographique. Notre tâche est donc de trouver une méthode qui soit à l'abri de ces objections : 1° qui soit une méthode véritable, c'est-à-dire nécessaire et sans aucun élément d'arbitraire; 2° qui soit une méthode historique,

c'est-à-dire qui montre l'enchaînement des systèmes; 3° qui soit utile à la science, c'est-à-dire qui répande une véritable lumière sur chacune des sciences dont on fait l'histoire.

Or, Messieurs, contre le péril de l'arbitraire, nous emploierons la chronologie. Il n'y a rien de moins arbitraire que des chiffres et des dates. En prenant successivement tous les systèmes par ordre chronologique dans l'Europe entière, vous prenez l'ordre le moins arbitraire, et qui est celui de la réalité elle-même; vous ne vous mettez pas à la place de l'histoire, vous prenez l'histoire telle qu'elle s'est faite. Sous ce rapport, la méthode chronologique est celle que nous devons adopter; mais seule elle ne suffirait pas, et il faut féconder et éclairer l'ordre chronologique en y joignant celui de la dépendance réciproque des systèmes. Aussitôt qu'un système est donné avec sa date (et nous supposons ici un système capable d'exercer quelque influence en Europe, car, s'il est stérile, il n'appartient pas à l'histoire), il faut à l'instant même rechercher quels sont les effets de ce système, c'est-à-dire quels sont les systèmes qu'il engendre directement ou indirectement, et qui s'y rattachent, soit parce qu'ils le reproduisent

soit parce qu'ils le combattent. Il ne faut point ici considérer tel ou tel pays, il faut se donner pour théâtre l'Europe entière. Où que s'engendre et paraisse l'effet d'une cause, il faut s'y transporter et rapporter cet effet à sa cause; si la cause est en Angleterre et l'effet au fond de l'Allemagne, il faut aller de l'Angleterre au fond de l'Allemagne, pour revenir ensuite, s'il est nécessaire, de l'Allemagne à l'Italie, ou à l'Angleterre encore; car il faut suivre la relation de la cause à l'effet partout où elle nous mène. Nous n'avons aucun droit sur la réalité; et si c'est un caractère réel des systèmes philosophiques au dix-huitième siècle, de s'être suscités et pour ainsi dire engendrés les uns les autres d'un bout de l'Europe à l'autre, c'est le devoir de l'histoire de reproduire ce mouvement et cet enchaînement. Dans le drame de la philosophie européenne du dix-huitième siècle, l'unité de lieu est indifférente; c'est à l'unité d'action qu'il faut s'attacher. En ajoutant l'ordre de dépendance réciproque des systèmes à leur ordre chronologique, vous vous préservez ici de l'arbitraire, là de l'incohérence et de l'insignifiance. Ce n'est pas tout; il faut encore considérer les systèmes par l'ordre d'analogie qu'ils ont entre eux, relativement aux

matières dont ils traitent. Il ne faut pas mêler les métaphysiciens avec les publicistes, les moralistes avec les physiciens, les historiens avec les critiques et les grammairiens; il faut mettre ensemble les métaphysiciens avec les métaphysiciens, les moralistes avec les moralistes, les grammairiens avec les grammairiens; de telle sorte que le rapprochement immédiat et la combinaison de tous les développemens analogues d'une science, de la métaphysique, par exemple, dans chacun des pays de l'Europe, donnent la métaphysique de l'école sensualiste elle-même en Europe au dix-huitième siècle; car il est impossible qu'une forte instruction métaphysique ne sorte point de tous ces rapprochemens. J'en dis autant pour la morale, pour la politique, pour l'esthétique, pour la grammaire et pour l'histoire. C'est de cette manière, et de cette manière seule, que l'histoire peut prendre un caractère scientifique, et que l'histoire de la philosophie peut devenir elle-même un cours de philosophie.

Fort bien, direz-vous, ces trois conditions sont excellentes, mais pourvu qu'elles soient possibles; et il reste à savoir si on peut accorder et faire marcher de front les dates des systèmes, leur dépendance réciproque, et l'analogie des ma-

tières entre elles, l'ordre chronologique, l'ordre historique et l'ordre scientifique.

Je le crois, Messieurs : un examen attentif démontre, selon moi, que ces trois ordres se tiennent intimement et s'appuient l'un sur l'autre. D'abord, vous ne pouvez nier que l'ordre chronologique ne soit au moins la condition *sine quâ non* de l'ordre historique; car pour que l'ordre historique existe, c'est-à-dire pour qu'un système en produise un autre, il faut bien qu'il l'ait précédé. Il y a plus; non seulement tout système précède celui qu'il produit, mais il produit celui qu'il précède, en prenant ceci dans une certaine latitude. Si nous étions à une époque où les différentes nations de l'Europe fussent isolées entre elles, assurément il serait fort possible qu'un système parût à Londres sans avoir aucune influence sur celui qui paraîtrait plus tard à Paris. Mais loin de là, l'Europe est une, profondément une, au dix-huitième siècle. Des communications rapides et continuelles de tout genre, l'imprimerie et la presse périodique unissent intimement l'Angleterre, la France et l'Allemagne; et aussitôt qu'un système paraît au dix-huitième siècle, dans tel ou tel point de l'Europe civilisée, il se répand et il est connu

presque immédiatement au point le plus distant de la sphère de la civilisation européenne. Il est possible qu'il y ait des penseurs tellement solitaires, ou tellement soigneux de leur originalité, qu'ils ignorent et prennent à tâche d'ignorer ce qui se fait autour d'eux; ce sont des exceptions plus ou moins heureuses dans l'histoire, des phénomènes isolés dont il faut tenir compte; mais en général il est indubitable que rien n'est isolé en Europe au dix-huitième siècle, et que la même année produit une découverte et la répand d'un bout du monde à l'autre. Donc, en thèse générale, nous dirons que lorsqu'un système paraît, en supposant, et c'est toujours là l'hypothèse, songez-y bien, que ce premier système jette un assez grand éclat, car s'il n'en jette aucun, nous ne nous en occuperons pas; il est comme s'il n'avait point été; rien n'existe historiquement que ce qui est célèbre, que ce qui produit quelque grand effet; en supposant que ce système soit un peu célèbre, il est inévitable que les systèmes qui viendront après s'y rattachent plus ou moins, et soutiennent avec lui un rapport soit de ressemblance, soit d'opposition. Ainsi l'ordre chronologique qui est en soi la condition de l'ordre historique, en est aussi le fondement et

le principe constitutif au dix-huitième siècle, dans l'unité de la civilisation européenne.

Maintenant en est-il de même de l'ordre de matières, et se rattache-t-il aussi à l'ordre chronologique? Mais d'abord y a-t-il ou n'y a-t-il pas un ordre de matières? Les différentes parties de la philosophie, savoir, la métaphysique, la morale, l'esthétique, la grammaire, l'histoire, l'histoire de la philosophie, n'ont-elles dans leur développement aucun ordre fixe? Pouvez-vous concevoir que la morale précède la métaphysique, ou que l'histoire et particulièrement l'histoire de la philosophie précède la morale? Non, Messieurs; il est impossible à l'intelligence de supposer le développement des applications avant celui des principes. Or, dans la philosophie la métaphysique est le principe, tout le reste est conséquence et application. La métaphysique est évidemment le fondement et des applications morales et des applications esthétiques, grammaticales, historiques. Il implique donc que la métaphysique suive, et il est nécessaire qu'elle précède. Il y a même, dans les applications diverses des principes métaphysiques, un certain ordre encore dont il ne faut pas exagérer la rigueur, mais qui n'est pas non plus sans réalité. Par exemple,

dans une école quelle qu'elle soit, l'histoire de la philosophie ne peut se développer qu'autant que la métaphysique de cette école et toutes les grandes applications morales, esthétiques, grammaticales et politiques de sa métaphysique, auront été développées. En effet, celui qui fait l'histoire de la philosophie, d'après le point de vue d'une école, a besoin d'être complet lui-même, pour embrasser dans une revue complète et soumettre à une critique suffisante tous les systèmes que renferme l'histoire, systèmes où avec la métaphysique se rencontrent et la morale, et l'esthétique, et la politique; si donc il n'a pas lui-même des vues morales, esthétiques, politiques, sa critique ne peut dominer tous ces riches et vastes systèmes, et il est incapable de l'histoire de la philosophie. Quand une école, soit sensualiste, soit idéaliste, soit sceptique, soit mystique, n'est pas arrivée à son complet développement et n'a pas parcouru le cercle entier de sa métaphysique, de sa morale, de sa grammaire, de son esthétique, de sa politique, etc., n'attendez pas qu'elle produise un historien (1).

(1) Voyez l'introduction de l'an dernier, leçon 12^e^

Ainsi, à parler généralement, les applications à l'histoire, et particulièrement les applications à l'histoire de la philosophie, ne peuvent venir qu'après toutes les autres grandes applications, lesquelles ne peuvent guère venir qu'après la métaphysique.

Voilà ce que dit la raison; partout les faits s'accordent avec elle.

Consultons les faits, et vous allez voir que partout cet ordre de développement progressif a été suivi. En Angleterre, par exemple, vous trouvez d'abord un grand métaphysicien, ensuite des hommes distingués qui se sont occupés dans le même point de vue de physiologie, de grammaire, de morale et de politique. Je vous demande, Messieurs, si vous pourriez ici intervertir par la pensée l'ordre chronologique. L'ordre chronologique donne Locke et la métaphysique, puis les applications de la métaphysique, Hartley, Darwin, Priestley, Godwin et Bentham. Essayez de déplacer les termes de cette série; essayez de mettre, par exemple, Hartley, Priestley, Godwin et Bentham avant Locke ; vous ne le pouvez pas ; donc l'ordre des matières, tel que je l'ai tiré de la nature même des choses, se réalise ici dans l'histoire de la philosophie anglaise ; il se réalise également

dans l'histoire de la philosophie en France. Concevez-vous, je vous prie, Condorcet, Dupuis et Volney d'un côté, et de l'autre Helvétius avant Condillac? Les faits déclarent, comme la raison, que Condillac est venu et a fleuri avant eux tous, et Helvétius avant Condorcet, Dupuis et Volney, le métaphysicien avant le moraliste, et le moraliste avant les historiens. Il en est de même en Allemagne. Sans doute, Feder est mort après Herder et après Tiedemann; mais il n'est pas moins certain que Feder, mort dans la vieillesse la plus avancée, enseignait déja la philosophie de Locke à Gottingen, et avait formé autour de lui une école sensualiste avec Lossius et Tittel, avant que Tiedemann et Herder fussent arrivés au complet développement de leurs vues historiques. Ainsi le développement des diverses parties de la philosophie suit dans le temps le même ordre qui les lie dans la pensée; partout le temps ne fait que manifester la nature des choses. La nature des choses et le temps, la théorie et l'histoire nous donnent également le même résultat, savoir, que la métaphysique précède, que les applications morales, esthétiques et politiques suivent, et que ce qui termine est le regard et le jugement qu'une école complètement consti-

tuée porte sur le passé, en tout genre, qu'elle domine et qu'elle interprète, c'est-à-dire l'histoire, et en particulier l'histoire de la philosophie. Donc, l'ordre chronologique et l'ordre des matières rentrent l'un dans l'autre. Or, nous avons vu que l'ordre chronologique renferme l'ordre de dépendance réciproque des systèmes, l'ordre historique; donc, l'ordre chronologique, bien entendu, renferme les deux autres; et ainsi se trouve démontrée par les faits comme par la nature des choses, l'identité des trois ordres que doit suivre le véritable historien.

En résumé, si l'historien de la philosophie du dix-huitième siècle veut embrasser toutes les faces des nombreux phénomènes qui sont sous ses yeux, il faut qu'il les considère d'abord dans leur succession chronologique; il faut ensuite qu'il les considère dans leur dépendance réciproque; il faut enfin qu'il les considère dans les analogies intérieures qui les rapprochent, dans leur rapport avec telle ou telle matière donnée. Et ces trois points de vue, également nécessaires, ont cet avantage qu'ils rentrent les uns dans les autres, et ne sont tous les trois que des parties distinctes d'un seul et même

ordre, qui est l'ordre véritable, c'est-à-dire l'esprit philosophique appliqué à l'histoire.

L'ordre chronologique est sans contredit le fondement de l'histoire; mais employé seul et mal entendu, il n'en est pas le flambeau, et ne donne que des dates les unes après les autres, des récits, des expositions variées et plus ou moins intéressantes, mais sans ensemble et par conséquent sans lumière, en un mot des chroniques. Or, les chroniques sont excellentes, quand elles sont vraies, dans l'enfance de la civilisation des peuples, où l'homme, sans comprendre et sans chercher à comprendre ce qui se passe sous ses yeux, le reproduit avec une fidélité naïve et le confie aux méditations des générations futures. Mais aujourd'hui, la chronique convertie en genre, est un véritable anachronisme. L'histoire ne peut plus être un simple amusement littéraire et s'adresser à l'imagination seule; elle doit aussi parler à la raison de l'homme. Ce n'est pas assez d'être un tableau, il faut qu'elle soit une leçon, et elle ne peut l'être qu'autant qu'elle rapporte les effets aux causes, et présente les faits non pas seulement dans leur succession chronologique, mais dans cet enchaînement qui

les explique les uns par les autres, en les engendrant les uns des autres. C'est par là seulement qu'elle peut faire comprendre certains faits, certains systèmes. Il est tel système métaphysique qui, considéré seul, résiste à l'attention la plus pénétrante, et demeure insignifiant et obscur. Mais mettez ce système en rapport avec les systèmes qui le suivent et qu'il a produits, la scène change; cette masse obscure s'éclaircit et se convertit en un principe lumineux et fécond qui vous révèle sa nature propre par ses effets, par les systèmes qu'il engendre, et qui en sont comme les applications et les conséquences; ces conséquences en produisent d'autres qui développent les premières, jusqu'à ce que, de conséquences en conséquences et de systèmes en sytèmes, la puissance du principe ou système primitif soit épuisée. Or si le système est faux, jugez de quelle importance il est de le suivre dans les systèmes qu'il engendre et dans toutes ses conséquences dont l'extravagance trahit le vice de leur principe qui, considéré seul et en lui-même, vous eût échappé. L'ordre de dépendance peut seul vous donner cette haute instruction; et l'ordre de dépendance est sans doute dans l'ordre

chronologique, mais ce n'est pas l'imagination, c'est une raison profonde qui peut l'y découvrir et l'en tirer. Enfin il ne suffit pas de montrer l'enchaînement des systèmes entre eux; l'histoire de la philosophie se manquerait à elle-même, si elle n'était pas une éducation philosophique. Qu'est-ce que la vie d'un individu, sinon une éducation? qu'est-ce que l'histoire politique, sinon une éducation sociale? que peut-être l'histoire de la philosophie, sinon l'éducation du philosophe? Or, l'éducation philosophique ne se fait pas en courant à la hâte sur des matières sans aucune connexité entre elles, et à travers des sujets qui changent et se métamorphosent perpétuellement sous l'œil qui les considère et la raison qui les étudie. Il faut s'arrêter sur un ensemble de matières analogues, pour en tirer une instruction véritable. L'ordre scientifique, c'est-à-dire l'ordre d'analogie des matières entre elles doit donc se joindre à l'ordre historique, à l'ordre de dépendance des systèmes, lequel doit être tiré de la succession de ces systèmes et de l'ordre chronologique, base nécessaire et principe des deux autres.

Tels sont, Messieurs, les trois points de vue

qui nous dirigeront dans l'histoire de l'école sensualiste du dix-huitième siècle. Je suivrai scrupuleusement l'ordre chronologique; mais je le féconderai, je l'expliquerai, je l'interpréterai (car les chiffres abandonnés à eux-mêmes sont de véritables hiéroglyphes), par l'ordre historique, par la recherche de la filiation et de la généalogie des systèmes; enfin, je me garderai bien de séparer ce que la nature des choses, ce que l'histoire et les dates ont rapproché; je je mettrai tous les systèmes de métaphysique les uns avec les autres, puis toutes les grandes applications à la morale, à la nature, à l'esthétique, à la société, et je terminerai comme termine toute école, quel que soit d'ailleurs son caractère, par ses applications à l'histoire générale, et à l'histoire de la philosophie qui en est le couronnement.

Pour être fidèle à l'ordre que je viens de vous signaler, je dois commencer par la première série de l'école sensualiste, c'est-à-dire la série des métaphysiciens. Or, parmi les métaphysiciens du dix-huitième siècle, Locke est le premier en date; c'est celui qui a fait tous les autres, et qui a fourni à ses successeurs les matières mêmes dont ils se sont occupés; il est

chronologiquement, historiquement, scientifiquement la base de la métaphysique du dernier siècle. C'est donc par lui qu'il faut commencer; il sera le sujet de la prochaine leçon.

QUINZIÈME LEÇON.

Locke : sa biographie. — Jusqu'à vingt ans élevé parmi les dissidens. — De vingt à trente-quatre s'occupe de médecine. — A trente-quatre ans entre dans le monde politique; son amitié avec Shaftesbury. — Ses fortunes diverses. — Chassé de l'université d'Oxford. — Se réfugie en Hollande. — Révolution de 1688. Faveur de Locke jusqu'à sa mort. — Son caractère : désintéressement, prudence, fermeté, indulgence. — Revue de ses ouvrages. — De l'*Essai sur l'entendement humain.*

MESSIEURS,

Je commencerai cette leçon par où j'ai fini la dernière; je vous rappellerai que Locke est le père de toute l'école sensualiste du dix-huitième siècle. En effet, Locke est incontestablement, en date comme en génie, le premier métaphysicien de cette école. Or, la métaphysique est aux autres parties de la philosophie ce qu'un principe est à ses conséquences, ou du moins à ses applications. La morale, l'esthétique, la politique ne sont que des applications de la métaphysique, applications qui sont elles-mêmes les

bases de l'histoire en général, et en particulier de l'histoire de la philosophie. De plus, Locke n'est pas seulement un métaphysicien; il a lui-même transporté sa métaphysique dans la science du gouvernement, dans la religion, dans l'économie politique : ses ouvrages en ce genre ont servi de fondement aux ouvrages analogues de l'école sensualiste depuis 1700 jusqu'à nos jours. Aussi le nom et l'autorité de Locke remplissent-ils le dix-huitième siècle; c'est l'esprit de Locke qui anime et dirige toute l'école sensualiste de ce siècle. Il n'y a pas dans le maître une tendance bonne ou mauvaise qui ne se retrouve dans tous les disciples, même les plus récens; ses mérites et ses défauts ont fait ceux de l'école entière. De là pour l'historien de la philosophie le devoir étroit de rechercher ces défauts et ces mérites dans leur source commune, savoir, la métaphysique de Locke; voilà pourquoi, Messieurs, je me propose d'examiner la métaphysique de Locke avec le soin le plus scrupuleux et l'étendue convenable.

Mais avant de vous faire connaître le philosophe, il faut vous faire connaître l'homme dans Locke; il faut que vous sachiez quel a été dans sa vie et dans son caractère celui qui a exercé une si vaste, une si longue influence sur les

opinions, c'est-à-dire sur toute la destinée morale et intellectuelle d'un si grand nombre de ses semblables.

John Locke est né à Wrington, à quelques lieues de Bristol, dans le comté de ce nom, le 29 août 1632. On ne sait presque rien de sa famille, sinon que son père était greffier d'une justice de paix et prit part aux troubles politiques de 1640, et servit même comme capitaine dans l'armée parlementaire sous le colonel Alexandre Popham. Ce fut à la recommandation et sous les auspices du colonel Alexandre que le jeune Locke fut reçu dans le collége de Westminster à Londres, où il fit ses premières études. Il y resta jusqu'à l'âge de dix-neuf ou vingt ans, jusqu'en 1651 ou 1652, où il passa à l'université d'Oxford. Voilà donc Locke, à peine sa première jeunesse écoulée, engagé par tous les antécédens de sa famille et ses premières habitudes dans le parti de l'indépendance religieuse et politique.

L'université d'Oxford était alors, comme elle est encore aujourd'hui, à ce qu'il paraît, fort attachée à la cause du passé : or, la cause du passé, en philosophie, c'était alors la scholastique. Vous concevez que, par la nature de son esprit et par ses habitudes déja contractées, le

jeune Locke devait avoir peu de goût pour une pareille philosophie; et en effet, il est à remarquer que cet homme, qui devait un jour imprimer un mouvement si original à la philosophie, s'en occupa fort peu à l'université d'Oxford. Il se contenta de profiter de l'excellente instruction classique, que donnait cette université. L'étude à laquelle il s'appliqua plus particulièrement fut la médecine. Il ne se fit point recevoir docteur; il n'exerça point, à cause de l'extrême faiblesse de sa santé; il n'eut point de chaire; seulement il obtint au collége du Christ un bénéfice simple, c'est-à-dire un titre, des appointemens et pas de fonctions. Mais, quoiqu'il n'ait jamais ni exercé ni professé la médecine, Locke se fit pourtant une très grande réputation à Oxford, si l'on en juge par le témoignage d'un des plus habiles praticiens du temps, Sydenham, qui, dans la dédicace de ses *Observations* (1) *sur les maladies aiguës*, se fait honneur de l'approbation de Locke. Telles furent ses occupations jusqu'à l'an 1664. Remarquez bien la nature de ces occupations et leur influence presque nécessaire sur la direction de l'esprit et des idées. L'étude

(1) Publiées en 1676.

de la médecine suppose celle des sciences physiques et des sciences naturelles; elle développe le goût et le talent de l'observation, et, sous ce rapport, on peut dire que l'étude de la médecine est une excellente préparation à la métaphysique, mais il faut ajouter pour un esprit bien fait (1); car, quand on est continuellement en présence des phénomènes de la vie organique, il est facile, il est naturel de se laisser surprendre et entraîner par l'apparence, et de confondre avec ces phénomènes d'autres phénomènes qui en sont très différens; et je vous prie de ne pas oublier qu'en effet, dans la revue que je vous ai présentée de toutes les écoles philosophiques, nous avons vu le sensualisme et l'empirisme, ainsi que le scepticisme, sortir souvent des écoles des physiciens et des médecins : rappelez-vous dans l'antiquité, Sextus, Ænesidemus et plus d'un successeur d'Aristote.

En 1664, Locke accompagna comme secrétaire William Swan à la cour de Berlin. Au bout d'un an, il revint à Oxford, et c'est là, en 1666, à l'âge de trente-quatre ans, qu'il

(1) Voyez pour la remarque et la réserve Dugald-Stewart, *Discours sur l'histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., t. II, p. 9 et 10.

fit la rencontre qui décida du reste de sa destinée. Ashley Cooper, depuis comte de Shaftesbury, étant venu à Oxford pour sa santé, y connut Locke; et, après l'avoir consulté comme médecin, il se l'attacha comme ami, et pour toute la vie : depuis, ils ne se séparèrent jamais. Locke partagea sans doute la prospérité de son ami, mais il en partagea aussi les épreuves diverses; il alla le joindre dans l'exil; il lui ferma les yeux dans la terre étrangère, et il entreprit plus tard d'écrire sa vie et de réhabiliter sa mémoire.

Qu'était-ce, Messieurs, que Shaftesbury? L'histoire a bien l'air de le peindre comme un esprit fort, sans convictions arrêtées, comme un ambitieux politique, qui changea plus d'une fois de rôle, mais un ambitieux d'un grand talent et même d'un grand caractère. Étrange ami pour un philosophe! Aussi je ne vous donne ce jugement que comme celui des historiens et non comme le mien; je n'ai point assez étudié les affaires de ce temps pour porter un jugement assuré sur les hommes qui y prirent part. Je sais que dans les temps de révolutions le même but veut souvent les voies les plus diverses; je ne trouve point de contradiction essentielle dans tous les changemens qu'on re-

reproche à Shaftesbury ; il est possible que sous l'apparence de l'intrigue, et avec l'intrigue même, il y ait eu en lui un patriotisme sincère, et j'avoue que l'amitié et la haute estime d'un homme aussi sensé et aussi vertueux que Locke protégent à mes yeux la mémoire douteuse de cet ardent et inquiet homme d'état, d'abord engagé avec lord Falkland dans le parti de la cour, puis jeté dans celui du parlement, mettant ensuite la main dans le rétablissement de Charles II et ministre de ce prince, enfin conspirant peut-être contre lui, et allant mourir en Hollande.

Ashley tira donc le jeune médecin de sa paisible solitude d'Oxford, et le jeta dans la société brillante de Londres. Locke s'y lia avec les personnages les plus importans de l'époque, lord Halifax, le duc de Buckingam, le comte de Northumberland qu'il accompagna en France en 1668 ; quelques années après, en 1674, ayant fait un voyage à Montpellier pour sa santé qui avait toujours été très délicate, il y fit la connaissance de mylord Herbert, comte de Pembrocke, auquel il a dédié depuis son grand ouvrage sur l'*Entendement humain*.

Ashley était un des huit seigneurs auxquels Charles II, qu'il avait servi autant et mieux,

dit-on (1), que le général Monk, avait concédé la propriété de la Caroline. Ces huit propriétaires s'adressèrent à Locke pour avoir une constitution, et il paraît que cette constitution, que je n'ai point lue, était beaucoup plus favorable aux droits des propriétaires qu'à ceux des habitans; puisqu'en 1719 les habitans demandèrent le rapport de cette constitution qui leur avait été donnée par le libéral Ashley et le philosophe Locke, et prièrent la couronne de vouloir bien les reprendre sous son autorité immédiate. C'est en 1668 que Locke fut nommé membre de la Société royale des sciences. Mais, en 1672, Ashley ayant été fait comte de Shaftesbury, et élevé à la dignité de grand chancelier d'Angleterre, donna à Locke un assez haut emploi, celui de secrétaire des présentations aux bénéfices. Une révolution ministérielle emporta, en 1673, le grand chancelier et la place du philosophe. En 1679, nouvelle faveur de Shaftesbury, nouvelle faveur du philosophe; enfin nouvelle disgrace et pour l'un et pour l'autre; mais celle-ci fut tout autrement sévère que la première et beaucoup plus longue. Le comte de Shaftes-

(1) Voyez l'écrit de Locke sur la vie de Schaftesbury, où il est question d'un singulier projet de Monk déjoué par le chevalier Ashley.

bury, rejeté dans les rangs de l'opposition, fut accusé d'avoir poussé l'opposition jusqu'à la faction, emprisonné, mis à la tour de Londres, forcé plus tard de quitter l'Angleterre, et de se réfugier en Hollande où il mourut en 1683. Locke l'y suivit, et il en hérita toutes les inimitiés du parti opposé. La cour de Charles II exigea de l'université d'Oxford qu'il fût dépossédé de son emploi, au collége du Christ, et comme le doyen Fell faisait quoique assez faiblement quelque résistance, le 12 novembre 1684, un warrant signé Charles II raya John Locke de la liste des membres de l'université d'Oxford, sans jugement ni enquête préalable. La haine de ses ennemis alla plus loin. C'était le temps où le comte de Monmouth tramait de l'étranger des conspirations véritables contre le trône des Stuarts. On impliqua Locke dans ces conspirations; on demanda son extradition; et si Locke eût été livré, Messieurs, il eût très bien pu monter sur un échafaud et finir comme Sidney. Heureusement il avait trouvé des amis en Hollande: il se cacha et laissa passer l'orage. Ce fut à cette époque de sa vie qu'il forma avec quelques hommes d'état, quelques théologiens et quelques médecins de la Hollande, une petite société philosophique qui a porté ses fruits. Ces hommes étaient

surtout Leclerc, l'auteur de la *Bibliothèque universelle*, et Limborch, ministre protestant, remontrant et arminien, tous hommes pénétrés, comme Locke, de l'esprit libéral d'alors en religion et en politique. Là furent composés les premiers écrits de Locke, *sa Méthode pour faire des recueils*, insérée dans le journal de Leclerc, et sa lettre à Limborch sur la tolérance (1), véritable manifeste de la minorité persécutée. Là encore, il acheva le grand ouvrage philosophique qu'il avait entrepris depuis longues années, et qui est devenu l'*Essai sur l'Entendement humain ;* mais il n'en publia qu'un prospectus dans la *Bibliothèque universelle* de janvier 1688.

Sur ces entrefaites arriva la révolution de 1688. Vous jugez bien que Locke, qui, dans son exil avait été comme le chef intellectuel de tous les persécutés, reçut à Londres, en 1689, l'accueil le plus honorable; le roi Guillaume lui accorda toute sa confiance; et si sa santé, et peut-être la modestie de ses goûts, ne s'y fussent opposées,

(1) En voici le titre: *Epistola ad clarissimum virum* T. A. R. P. T. O. L. A., *scripta à* P. A. P. O. J. L. A.; c'est-à-dire *Theologiæ apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgum, Amstelodamensem, scripta a pacis amico, persecutionis osore, Johanne Lockio, Anglo.*

Locke eût pu pousser très haut sa fortune politique. Outre son grand ouvrage sur l'*Entendement humain*, il publia plusieurs écrits qui concoururent puissamment à affermir et à populariser en Angleterre le gouvernement constitutionnel de 1689, ce gouvernement qui concilie à la fois la puissance tutélaire de la couronne et les droits des peuples, ce gouvernement qui, au dix-huitième siècle, a inspiré Montesquieu, et qui plus tard a servi de modèle à celui sous lequel nous avons aujourd'hui le bonheur et l'honneur de vivre. Locke est donc, sous ce rapport, un des bienfaiteurs de l'humanité. Ses services et sa réputation le portèrent à la place élevée de commissaire pour le commerce et les colonies. Le soin de sa santé le força de résigner cet emploi en 1700; il se retira à Oates dans le comté d'Essex, chez madame Masham, fille de son ami, le célèbre docteur Cudworth; et il y passa doucement les dernières années de sa vie, uniquement occupé de bien mourir, entre la lecture des Saintes Écritures et les soins de l'amitié. Il s'éteignit ainsi à l'âge de soixante-treize ans, le 28 octobre 1704.

Telle a été la vie de Jean Locke : voyons quel a été son caractère. Tous ses contemporains,

et, ce qui vaut mieux, toutes les actions connues de sa vie déposent que personne n'aima plus sincèrement et plus constamment la vérité, la vertu et la cause de la liberté du genre humain. Il aima et servit cette noble cause; il eut même l'honneur de souffrir pour elle, mais sans jamais s'écarter, Messieurs, de la plus parfaite modération. Locke était né sage en quelque sorte. La modération et la mesure étaient comme dans son tempérament. On peut dire qu'il y avait en lui quelque chose de Socrate ou au moins de Franklin. Certes, ce n'est pas moi qui le blâmerai d'avoir assez aimé son pays pour s'être associé à ses destinées; mais ceux même qui pourraient blâmer un philosophe d'être sorti de sa solitude et d'avoir pris part aux affaires, ne peuvent pas nier du moins qu'il y porta le plus rare désintéressement. Il ne sollicita aucune place, et ne céda jamais, quand il en accepta, qu'aux instances de Shaftesbury, ou du roi Guillaume. Rien ne lui était plus facile à son retour de Hollande en 1689, entouré comme il l'était de la faveur du gouvernement, de rentrer dans son bénéfice simple du collége du Christ, qu'il regrettait pour plus d'une raison; mais comme il aurait fallu déposséder le titulaire actuel, il sacrifia son amour pour Oxford à

l'intérêt d'autrui et à la paix publique. En 1700, lors qu'il résigna sa place de commissaire des colonies et du commerce par raison de santé, le roi voulut lui continuer son traitement qui était assez considérable (il était, je crois, de mille louis), en le dispensant de toute espèce de travail. Locke refusa, en disant qu'il lui était impossible de toucher le traitement d'une place qu'il ne pouvait remplir.

Il était extrêmement prudent, réservé, discret. Pendant l'exil de Shaftesbury, et dans le moment de la persécution violente de tout le parti libéral, les ennemis de Locke ne cherchaient qu'une occasion pour lui ôter sa place du collége du Christ. Le ministre écrivit au doyen pour demander des informations sur son compte, et Fell fut obligé de répondre qu'il ne demandait pas mieux que de chasser Locke, mais que celui-ci ne fournissait aucun prétexte : « J'ai depuis plusieurs années l'œil sur lui ; mais il s'observe tellement, que je puis affirmer qu'il n'est personne dans le collége qui ait entendu de lui un seul mot politique... ayant tenu et fait tenir devant lui, en public et en particulier, des propos contre l'honneur de son patron, il n'a laissé échapper ni parole ni geste qui marquât le moindre accord... »

Et ne croyez pas que cette prudence, Messieurs, fût de la pusillanimité. A la mort de Charles II, quand Jacques monta sur le trône, William Penn qui, je ne sais trop comment, en sa qualité de philanthrope, avait des connaissances et même de la faveur à la cour, offrit à Locke, dont il avait été le condisciple à Oxford, de lui faire obtenir ce qu'il appelait sa grace. Locke répondit, quoi qu'il fût alors exilé et dans la détresse, que, comme il n'y avait point eu de motifs pour le condamner, il n'y en avait pas pour lui pardonner.

Mais ce que j'admire le plus dans Locke, ce qui me le rend plus particulièrement respectable et cher, si j'ose me servir de cette expression, c'est une qualité qui, selon moi, est meilleure encore que la prudence et la fermeté, je veux dire l'indulgence, la tolérance. Un savant ecclésiastique du temps, le docteur Lowde, l'ayant accusé publiquement d'affaiblir par son système la distinction du bien et du mal, Locke au lieu de se fâcher: « Le brave homme a raison, dit-il (1); il convenait à sa profession de se montrer ombrageux sur un pareil point, et de prendre l'alarme sur des expressions qui, si elles étaient considérées isolément, pourraient être

(1) *Essai sur l'entendement humain*, préface.

mal sonnantes et faire naître de justes soupçons. » Il a montré sa tolérance philosophique dans une occasion tout autrement importante, et dont je veux vous entretenir un moment.

Newton qui, quoiqu'assez bon physicien, je pense, n'était pas du tout sensualiste, aperçut de bonne heure les conséquences du système de Locke, et s'en effraya. Il conçut même des soupçons sur l'honnêteté de Locke; et dans un mouvement d'humeur fort bizarre, apprenant que Locke, son ami Locke, était malade et avait peu de temps à vivre, il alla jusqu'à dire qu'il vaudrait mieux qu'il fût déjà mort. Ce qui désarme, c'est la parfaite candeur avec laquelle Newton avoue lui-même à Locke sa faiblesse et lui en demande pardon. « Pardonnez-moi, dit-il, je vous prie, ce défaut de charité. » La lettre est signée votre très humble et très infortuné serviteur, Isaac Newton, septembre, 1693. Je ne résiste pas au plaisir de vous lire la réponse de Locke; elle était inédite, et elle a été publiée pour la première fois par Dugald-Stewart (1). Elle respire, comme le remarque fort bien Dugald-Stewart, une véritable magnanimité philosophique et la bienveillance de bon ton d'un homme du monde.

(1) *Discours sur l'histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., t. II, p. 75.

Locke à Newton.

Oates, 5 octobre 1693.

Monsieur,

« Depuis que je vous connais, j'ai toujours « été si fermement et si sincèrement votre ami, « et je vous croyais si bien le mien, que si toute « autre personne m'eût dit de vous ce que vous « m'en dites vous-même, j'aurais refusé d'y ajou- « ter foi; et quoique je ne puisse voir sans beau- « coup de peine que vous ayez conçu sur mon « compte tant d'idées mauvaises et injustes, « j'avouerai cependant que s'il m'eût été plus « agréable de recevoir de vous un échange des « bons offices que ma sincère affection pour « vous m'a constamment porté à vous rendre, « cet aveu que vous me faites de vos torts est le « plus grand service que vous eussiez pu me « rendre, puisqu'il me donne la consolation de « n'avoir pas perdu une amitié dont je faisais « tant de cas. D'après ce que vous me dites dans « votre lettre, je n'ai plus besoin de rien ajou- « ter pour me justifier envers vous; il suffira « toujours à ma justification que vous réfléchis- « siez à ma conduite envers vous et envers « tous les autres hommes; mais d'ailleurs per- « mettez-moi de vous dire que je mets plus « d'intérêt à me rendre promptement à vos ex-

« cuses, que vous n'en pourriez mettre à les
« faire, et je m'y rends si sincèrement et si en-
« tièrement, que je ne désire rien autre chose
« qu'une occasion de vous convaincre de toute
« mon amitié et de toute mon estime, et de
« vous prouver que je suis le même à votre égard
« que si rien de ce que vous me dites ne fût ar-
« rivé. Afin même de vous en donner une preuve
« plus complète, je vous prierai de me fixer un
« lieu où je puisse vous voir; je désire d'au-
« tant plus vivement une entrevue, que la con-
« clusion de votre lettre me fait penser que je
« pourrais bien ne pas vous être tout-à-fait inu-
« tile. Je serai toujours prêt à vous servir de tous
« mes efforts de la manière qui vous convien-
« dra le mieux ; je n'attendrai là dessus que vos
« ordres et votre permission.

« La seconde édition de mon livre s'imprime
« en ce moment, et quoique je puisse répondre
« de la pureté d'intention avec laquelle je l'ai
« écrit, toutefois, puisque vous m'avez informé
« si à propos de ce que vous en avez dit, je re-
« garderais comme une faveur extrême que vous
« voulussiez bien me désigner les endroits qui
« ont donné lieu à votre censure, afin que je
« puisse m'expliquer plus clairement, et éviter
« ainsi d'être mal compris par d'autres, ou de

« porter le moindre préjudice à la cause de la « vérité et de la vertu. Je vous connais pour si « attaché à toutes deux, que je sais que, lors « même que vous ne seriez pas d'ailleurs mon « ami, vous n'hésiteriez pas à me rendre ce ser- « vice. Mais je suis bien certain que vous feriez « bien davantage encore pour un homme qui, « après tout, vous porte comme moi tout l'inté- « rêt d'un ami, vous souhaite toutes sortes de « prospérités, et se dit sans compliment, etc. »

Il me reste à vous parler des ouvrages de Locke. Mais je ne vous citerai que les titres de ces ouvrages, pour arriver rapidement à celui qui doit être pour nous le sujet d'un long examen. Le premier écrit de Locke est un petit écrit latin intitulé : *Methodus adversariorum*, c'est-à-dire modèle de la manière dont il faut s'y prendre pour dresser des recueils et mettre en ordre les extraits que l'on tire de ses études, traduit en français et publié la première fois dans la *Bibliothèque universelle*, juillet 1686, t. II, p. 315. Le second est la fameuse lettre à Limborch sur la tolérance, dont nous avons déja parlé, et qui fut aussi traduite en français, et insérée dans la *Bibliothèque* en 1688. C'est en 1690 que parut à Londres l'*Essai sur l'entendement humain*. La même année, Locke donna l'*Essai*

sur le gouvernement civil. Le but de cet ouvrage était de répondre aux partisans des Stuarts qui accusaient d'usurpation la nouvelle dynastie. Locke s'efforce de montrer que la légitimité d'un gouvernement repose sur la sanction du peuple, d'où il suit que le peuple sanctionnant la dynastie nouvelle, cette dynastie est légitime. Ce qui domine dans cet ouvrage est l'esprit républicain, avec quelques tempéramens monarchiques. La souveraineté du peuple, qui était le dogme régnant parmi les puritains et les indépendans d'Angleterre, chez lesquels Locke avait puisé ses premières impressions, est la base philosophique de ce traité qui a servi de modèle au *Contrat social.* Ses *lettres sur l'Éducation* (1693) ont aussi inspiré l'*Émile.* Le *Christianisme raisonnable*, qui parut en 1793, avait, comme le *Gouvernement civil*, un but de circonstance. Guillaume ayant repris le plan de Jacques II, de réunir toutes les sectes dissidentes, il fallait saisir et fixer, parmi les dissidences des différentes sectes, le point qui leur était commun à toutes, et c'est précisément ce point que Locke a essayé d'établir comme le fond même du christianisme. Enfin le livre *sur le Commerce* est, je crois, le fondement de tous les ouvrages analogues qui ont été faits dans le dix-

huitième siècle. Je ne sache pas un livre antérieur à celui-là sur l'économie politique qui ait produit quelque sensation dans le monde. Mais le vrai titre de gloire de Locke est son *Essai sur l'entendement humain*. C'est de celui-là que je veux vous entretenir, en me contentant pour le moment d'en considérer les dehors, avant d'entrer dans l'esprit même de l'ouvrage et de le soumettre à un examen approfondi.

L'*Essai sur l'entendement humain* parut pour la première fois à Londres en 1690. Il eut un immense succès, peut-être même le plus grand succès qu'aucun livre philosophique ait jamais obtenu. Bien des causes y concoururent ; et avant tout la célébrité de l'auteur, comme ami de la liberté religieuse et politique. C'était alors le temps de la révocation de l'édit de Nantes (1685); et tous ceux qui dans l'Europe entière tenaient à la cause proscrite, attendaient et accueillaient avec le plus vif empressement et la plus haute faveur toutes les publications de Locke qui, depuis sa *lettre sur la Tolérance*, était comme leur représentant. Partout la minorité libérale qui se formait déjà, et qui a été la base de la majorité actuelle, avait les yeux sur les écrits de Locke. Aussi, d'un bout de l'Europe à l'autre, l'*Essai sur l'entendement humain* fut accepté par

tous les partisans de la cause nouvelle comme leur guide et leur flambeau : il fit la métaphysique libérale, si je puis m'exprimer ainsi. De là le prodigieux succès de cet ouvrage, et les éditions et traductions qui s'en multiplièrent si rapidement. Du vivant de Locke, il y en eut en Angleterre quatre éditions en 1690, 1694, 1697 et 1700; et à toutes ces éditions, Locke faisait des changemens considérables : les meilleurs chapitres mêmes, par exemple celui sur l'*Association des idées*, ne se trouvent que dans la quatrième édition. Il s'en préparait une cinquième lorsqu'il mourut; elle parut en 1705; il y en avait une dixième en 1731. Dugald-Stewart (1) nous apprend qu'il possède une exemplaire de la treizième édition, de 1748. Ce qui contribua surtout à répandre l'*Essai sur l'entendement humain* fut la traduction française de Coste. Le français commençait à être la langue universelle de l'Europe. Aussi, cette traduction, faite en 1700, du vivant de Locke, eut cinq éditions, de 1700 à 1750. Il y en eut trois traductions latines, l'une de Burridge qui parut à Londres en 1701, réimprimée à Leipsik en 1709, et réimprimée encore à Amsterdam en 1729; la meilleure traduction

(1) *Ibid.*

latine est celle de Thiele, publiée à Leipsik en 1731. On compte plusieurs traductions hollandaises et allemandes (1). Wynne, évêque de Saint-Asaph, en publia un extrait anglais qui fut traduit en français par Bosset, en 1720.

Il ne manquait au succès de Locke que la colère des ennemis de toute liberté politique et religieuse. L'Université d'Oxford proscrivit son ouvrage comme elle avait proscrit sa personne. Il fut convenu dans une assemblée que si on ne lançait pas un manifeste public contre l'*Essai sur l'entendement humain*, tous les professeurs s'entendraient pour lui fermer la porte de leur auditoire.

Quel est donc cet ouvrage, qu'élèvent si haut dès sa naissance l'admiration des uns et les critiques des autres? Je ne veux le considérer ici, comme je l'ai dit, que par ses dehors. La composition générale se sent de l'agitation de la vie de l'auteur. Il n'y faut pas chercher l'enchaînement rigoureux et l'unité des *Méditations* de Descartes. L'*Essai sur l'entendement humain* a deux défauts graves : d'abord, des répétitions innombrables; puis des variations et des contradictions un peu fortes. Aussi faut-il s'at-

(1) Trois traductions allemandes, celle de Poleyen, en 1757, de Tittel, en 1791, et de Tennemann, en 1797.

tacher à l'esprit général du livre, et avec cet esprit, interpréter les passages contradictoires, négliger les inconséquences de détail, et considérer surtout le fond commun et l'ensemble de l'ouvrage, car c'est là qu'est le système de l'auteur.

Pour le style, on convient généralement que la prose de Locke est une des meilleures proses de l'époque ; et sans beaucoup savoir l'anglais il est aisé d'y reconnaître la manière d'un homme qui a vécu dans la meilleure société, et qui exprime sa pensée sans pédanterie dans les termes les plus clairs, les plus simples et les plus familiers. Il y a un certain esprit mondain répandu dans tout le livre de Locke qui n'a pas peu contribué à son succès. Dugald-Stewart remarque (1) que si le style de l'*Essai* a un peu vieilli, il conserve un certain parfum de naturel et d'élégance qui donne une idée des belles conversations auxquelles l'ami d'Ashley avait dû assister. Je n'ai pas besoin de vous dire que le caractère éminent de ce style est la clarté; ce mérite tient même dans Locke à un défaut, la diffusion. Locke

(1) *Ibid.*, p. 19. Voyez aussi l'opinion de l'auteur des *Caractères*, première lettre à un jeune gentilhomme qui étudie à l'université. Mackintosh (*Mélanges philosophiques*, trad. franç., p. 194), cite plusieurs morceaux du liv. II, chap. X, comme remarquables par la beauté des développemens.

est verbeux ; il prolonge ses développemens et ses raisonnemens outre mesure ; il présente la même pensée sous une infinité de formes différentes, comme s'il voulait qu'il n'y eût pas un esprit dans lequel cette pensée ne pût s'introduire par une voie ou par une autre. Il faut convenir qu'une lucidité un peu diffuse distingue beaucoup plus l'ouvrage de Locke que la précision. La précision est la vraie clarté, mais c'est la clarté des forts ; la diffusion est la clarté des faibles : d'où il suit que la diffusion est et sera toujours la clarté pour le plus grand nombre, celle qui donne et peut seule donner la popularité ; car les faibles, sauf erreur, sont destinés à faire long-temps encore la majorité, même parmi les philosophes.

Dans la prochaine réunion, j'entrerai dans l'examen philosophique de l'*essai sur l'entendement humain*.

SEIZIÈME LEÇON.

Esprit général de l'*Essai sur l'entendement humain.* — Sa méthode : Étude de l'entendement humain comme introduction nécessaire de toute vraie philosophie. — Étude de l'entendement humain dans son action, dans ses phénomènes ou *idées.* — Division des recherches relativement aux idées et détermination de l'ordre dans lequel ces recherches doivent être faites. Ajourner la question logique et ontologique de la vérité et de la fausseté des idées, de la légitimité ou de l'illégitimité de leur application à tels ou tels objets ; concentrer les premières recherches dans l'étude des idées en elles-mêmes, et là, commencer par constater les caractères actuels des idées, et procéder ensuite à la recherche de leur origine. — Examen de la méthode de Locke. Son mérite : il ajourne et place en dernier lieu la question de la vérité et de la fausseté des idées; son tort : il néglige entièrement la question des caractères actuels des idées, et il débute par celle de leur origine. Première aberration de la méthode; chances d'erreurs qu'elle entraîne; tendance générale de l'école de Locke.

Messieurs,

Voici la première question que nous adresserons à l'*Essai sur l'entendement humain :* Sur quelle autorité s'appuie-t-il en dernière analyse? L'auteur cherche-t-il la vérité à ses risques

et périls par les seules forces de la raison, telle qu'elle a été donnée à l'homme, ou reconnaît-il une autorité étrangère et supérieure à laquelle il se soumette et emprunte les motifs de ses jugemens? En effet c'est là, vous le savez, la question sur laquelle il faut interroger d'abord tout ouvrage philosophique, afin de déterminer son caractère le plus général et sa place dans l'histoire de la philosophie, et même dans celle de la civilisation. Or, le premier coup d'œil jeté sur l'*Essai sur l'entendement humain* suffit pour montrer que Locke est un libre chercheur de la vérité. Partout il s'adresse à la raison; il part de cette autorité, et de celle-là seule; et si plus tard il en admet une autre encore, c'est qu'il y arrive par la raison; de telle sorte que c'est toujours la raison qui le gouverne et qui tient en quelque sorte les rênes de sa pensée. Locke appartient donc à la grande famille des philosophes indépendans. L'*Essai sur l'entendement humain* est le fruit du mouvement d'indépendance du dix-septième siècle, et il a fortifié et redoublé ce mouvement. Ce caractère a passé du maître dans toute l'école, et c'est par là qu'elle se recommande aux yeux de tous les amis de la raison humaine. Je dois ajouter que dans Locke l'indépendance est toujours unie au respect sincère et profondément senti de tout

ce qui doit être respecté; Locke est philosophe, et en même temps il est chrétien. C'est encore là un de ses titres d'honneur; mais, il faut le dire, si dans l'*Essai sur l'entendement humain* il y a comme un parfum de piété solide et de véritable christianisme, le christianisme y est réduit en quelque sorte à sa plus simple expression. Locke cite souvent les saintes Écritures et leur rend hommage, mais sans entrer jamais dans le fond des dogmes et des mystères, où pourtant réside la métaphysique chrétienne. Locke est un enfant de la réforme et du protestantisme; il incline même plus ou moins au socinianisme. Assurément, il est encore dans les limites du christianisme, mais il est sur la borne même : tel est le chef. Quant à l'école, vous savez ce qu'elle a été. Le chef est indépendant, et chrétien encore; les élèves sont indépendans, mais leur indépendance avec le temps a passé rapidement à l'indifférence, et de l'indifférence à l'inimitié. Je vous dis tout ceci, Messieurs, parce qu'il importe que vous ayez toujours dans la main le fil du mouvement et du progrès de l'école sensualiste.

Je passe à la question qui vient immédiatement après celle de l'esprit général de tout ouvrage philosophique, savoir, la question de la

méthode. Vous connaissez l'importance de cette question; il doit vous être évident aujourd'hui que telle est la méthode d'un philosophe, tel sera son système, et que l'adoption d'une méthode décide des destinées d'une philosophie. De là pour nous l'obligation étroite d'insister sur la méthode de Locke avec tout le soin dont nous sommes capables. Quelle est donc cette méthode qui, dans son germe, contient le système entier de Locke, ce système qui a produit la grande école sensualiste du dix-huitième siècle? Nous laisserons parler Locke lui-même; il s'exprime ainsi dans sa préface :

« S'il était à propos de faire ici l'histoire de « cet *Essai*, je vous dirais que cinq ou six de « mes amis s'étant assemblés chez moi, et ve- « nant à discourir sur un sujet bien différent « de celui-ci, se trouvèrent bientôt arrêtés par « les difficultés qui s'élevèrent de différens « côtés. Après nous être fatigués quelque temps « sans nous trouver plus en état de résoudre les « doutes qui nous embarrassaient, il me vint « dans l'esprit que nous prenions un mauvais « chemin, et qu'avant de nous engager dans ces « sortes de recherches il était nécessaire d'exa- « miner notre propre capacité, et de voir quels « objets sont à notre portée ou au dessus de notre « compréhension. Je proposai cela à la compa-

« gnie, et tous l'approuvèrent aussitôt; sur quoi « l'on convint que ce serait là le sujet de nos « premières recherches. Il me vint alors quel- « ques pensées indigestes sur cette matière que « je n'avais jamais examinée auparavant. Je les « jetai sur le papier; et ces pensées formées à « la hâte, que j'écrivis pour les confier à mes « amis à notre prochaine entrevue, fournirent « la première occasion de ce traité qui, ayant « été commencé par hasard et continué à la « sollicitation de ces mêmes personnes, n'a « été écrit que par pièces détachées; car, après « l'avoir long-temps négligé, je le repris selon « que mon humeur ou l'occasion me le permet- « taient; et enfin, pendant une retraite que je « fis pour le bien de ma santé, je le mis dans « l'état où vous le voyez présentement. »

Il revient à la même pensée dans l'Introduction qui suit la préface.

Chap. II. « Je ne m'engagerai pas à considérer « en physicien la nature de l'ame, à voir ce « qui en constitue l'essence, quels mouvemens « doivent s'exciter dans nos esprits animaux, ou « quels changemens doivent arriver dans notre « corps pour produire, au moyen de nos or- « ganes, certaines sensations et certaines idées « dans notre entendement, et si quelques unes « de ces idées ou toutes ensemble dépendent

« dans leur principe de la matière ou non.
« Quelque curieuses et instructives que soient
« ces spéculations, je les éviterai, comme ne
« pouvant me conduire directement au but que
« je me propose. Il suffira, pour le dessein que
« j'ai présentement en vue, d'examiner les fa-
« cultés de connaître qui se rencontrent dans
« l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les
« objets qui se présentent à elles. »

Locke est persuadé que c'est là le seul moyen de rabattre la témérité de la philosophie, et en même temps de l'encourager à d'utiles recherches.

Chap. IV. « Quelle que soit l'activité de notre
« esprit, cet examen pourra servir à la modérer
« en nous obligeant à plus de circonspection
« lorsque nous nous occupons de choses qui
« passent notre compréhension, à nous arrêter
« lorsque nous avons porté nos recherches jus-
« qu'au plus haut point où nous soyons capables
« de les porter, et à vouloir bien ignorer ce que
« nous voyons être au dessus de nos pensées,
« après l'avoir bien examiné. Si nous en usions
« de la sorte, nous ne serions peut-être pas si
« empressés, par un vain désir de connaître, à
« exciter incessamment de nouvelles questions,
« à nous embarrasser nous-mêmes et à engager
« les autres dans des disputes sur des sujets qui

« sont tout-à-fait disproportionnés à notre en-« tendement, et dont nous ne saurions nous « former des idées claires et distinctes, ou même « (ce qui n'est peut-être arrivé que trop souvent) « dont nous n'avons absolument aucune idée. « Si donc nous pouvons découvrir jusqu'où notre « entendement peut porter sa vue, jusqu'où il « peut se servir de ses facultés pour connaître « les choses avec certitude, et en quels cas il ne « peut juger que par de simples conjectures, « nous apprendrons à nous contenter des con-« naissances auxquelles notre esprit est capable « de parvenir, dans l'état où nous nous trouvons « dans ce monde. »

Chap. VI. « Lorsque nous aurons examiné « soigneusement ce que notre esprit est capable « de faire, et que nous aurons vu en quelque « manière ce que nous en pouvons attendre, « nous ne serons portés ni à demeurer dans une « lâche oisiveté et dans une entière inaction, « comme si nous désespérions de jamais con-« naître quoique ce soit, ni à mettre tout en « question, et à décrier toutes sortes de con-« naissances parce qu'il y a certaines choses que « l'on ne peut pas comprendre. »

Et encore, même chapitre.

« Il est extrêmement avantageux au pilote de « savoir quelle est la longueur du cordeau de

« la sonde, quoiqu'il ne puisse pas toujours re-
« connaître par son moyen toutes les différentes
« profondeurs de l'Océan ; il suffit qu'il sache
« que le cordeau est assez long pour trouver
« fond en certains endroits de la mer qu'il lui
« importe de connaître pour bien diriger sa
« course, pour éviter les bas-fonds qui pour-
« raient le faire échouer. »

Je ne ferai plus qu'une citation décisive :

« Ces considérations me firent venir la pre-
« mière pensée de travailler à cet *Essai sur l'en-
« tendement.* Car je pensai que le premier moyen
« qu'il y aurait de satisfaire l'esprit de l'homme
« sur plusieurs recherches dans lesquelles il est
« fort porté à s'engager, ce serait de prendre,
« pour ainsi dire, un état des facultés de notre
« propre entendement, d'en examiner l'étendue,
« et de voir à quels objets elles peuvent s'appli-
« quer. Jusqu'à ce que cela fût fait, je m'ima-
« ginai que nous prendrions la chose tout-à-fait
« à contre sens.... »

J'ai accumulé toutes ces citations à dessein, pour vous convaincre qu'elles ne renferment pas seulement une vue fugitive, mais une règle fixe, une méthode. Or, cette méthode est précisément, selon moi, la méthode véritable, celle qui est encore aujourd'hui la force et l'espoir de la science. Sans doute elle est dans

Locke vague et incertaine, non seulement dans l'application, mais dans son énoncé même. Pour l'éclaircir et la fixer, permettez-moi de vous la présenter dans un langage un peu plus moderne.

Quels que soient les objets que vous connaissiez ou tentiez de connaître, Dieu ou le monde, les êtres les plus éloignés ou les plus voisins de vous, vous ne les connaissez, vous ne pouvez les connaître qu'à une condition, savoir, que vous soyez capable de connaître en général; et vous ne les connaissez, vous ne pouvez les connaître que dans la mesure de votre faculté générale de connaître. Toutes les connaissances que vous pouvez acquérir, les plus sublimes comme les plus grossières, reposent en dernier résultat, et dans leur étendue et dans leur légitimité, sur la portée et la valeur de cette faculté, appelez-la comme il vous plaira, esprit, raison, pensée, intelligence, entendement. Locke l'appelle entendement. Il suit de là qu'une sage philosophie, au lieu de se servir aveuglément de l'entendement et de l'appliquer à l'aventure, doit l'examiner d'abord, et rechercher quel il est et ce qu'il peut, sans quoi elle s'expose à des mécomptes et à des aberrations sans nombre. Or, l'entendement humain fait partie de la nature humaine; l'étude de l'enten-

dement humain implique donc une étude plus générale, celle de la nature humaine : c'est donc là l'étude par excellence, celle qui doit précéder et diriger toutes les autres. Il n'y a pas une partie de la philosophie qui ne suppose celle-là et ne lui emprunte sa lumière. Que peut être la logique, par exemple, c'est-à-dire la connaissance des règles qui doivent diriger l'esprit humain, sans la connaissance de ce qu'il s'agit de diriger, savoir, l'esprit humain lui-même? Que peut être la morale, la connaissance des règles de nos actions, sans celle du sujet même de toute morale, de l'agent moral, de l'homme lui-même? La politique, la science ou l'art du gouvernement de l'homme social, repose également sur la connaisance de l'homme que la société développe, mais qu'elle ne constitue pas. L'æsthétique, la science du beau et la théorie des arts ont leurs racines dans la nature de l'être capable de reconnaître le beau et de le reproduire, de ressentir les émotions particulières qui attestent sa présence, et de faire passer ces émotions dans l'ame des autres. Si l'homme n'était pas un être religieux, si nulle de ses facultés n'atteignait par de là la sphère bornée et finie de ce monde, Dieu ne serait pas pour l'homme, et il n'est pour lui que dans la mesure de ses facultés; l'examen de ces facultés et de

leur portée est donc la condition de toute bonne théodicée. En un mot, l'homme est impliqué dans toutes les sciences qui lui sont en apparence le plus étrangères. L'étude de l'homme est donc l'introduction nécessaire à toute science qui veut avoir son secret, et, quelque nom qu'on lui donne, psychologie ou tout autre, il faut reconnaître que cette étude, sans être assurément toute la philosophie, en est le fondement et le point de départ.

Mais la connaissance de la nature humaine, la psychologie est-elle possible? Nul doute; car c'est un fait incontestable que rien ne se passe en nous sans que nous le sachions, sans que nous en ayons la conscience. La conscience est comme un témoin qui nous avertit de tout ce qui se fait dans l'intérieur de notre ame. Elle n'est le principe d'aucune de nos facultés, mais elle est leur lumière à toutes. Ce n'est pas parce que nous avons conscience de ce qui se passe en nous qu'il se passe en nous quelque chose; mais ce qui s'y passe serait comme non avenu s'il ne nous était attesté par la conscience : ce n'est pas par elle que nous sentons, que nous voulons, que nous pensons, mais c'est par elle que nous savons que nous fesons tout cela. L'autorité de la conscience est la dernière autorité dans laquelle vient se résoudre l'autorité de

toutes les autres facultés, en ce sens que si celle-là était ébranlée, comme c'est par elle que l'action de toutes les autres, celle même de la faculté de connaître, arrive à notre connaissance, leur autorité, sans être détruite en elle-même, nous serait inconnue et par conséquent nulle pour nous. Aussi n'y a-t-il personne qui ne se fie pleinement à sa conscience. Là expire le scepticisme; car, comme l'a dit Descartes (1), doutât-on de tout, encore ne douterait-on pas que l'on doute. La conscience a donc une autorité incontestée; son témoignage est infaillible, et il ne manque à personne. En effet, la conscience est plus ou moins distincte, plus ou moins vive, mais elle est dans tous les hommes. Nul n'est inconnu à lui-même, quoique très peu se connaissent parfaitement, parce que tous ou presque tous font usage de la conscience sans s'appliquer à la perfectionner, à l'éclaircir et à l'étendre par la volonté et l'attention. Dans tous les hommes, la conscience n'est qu'un procédé naturel; quelques uns élèvent ce procédé naturel à la hauteur d'un art, d'une méthode dans la réflexion, laquelle est en quelque sorte une seconde conscience, une reproduction libre de la première; et comme la conscience donne à tous les hommes la connaissance de ce qui

(1) Tome 1er, p. 459, 11e leçon.

se passe en eux, de même la réflexion peut donner au philosophe une connaissance certaine de tout ce qui tombe sous l'œil de la conscience. Et remarquez qu'il ne s'agit pas ici d'hypothèses et de conjectures, car il ne s'agit pas même de raisonnemens; il ne s'agit que de faits, et de faits qui peuvent être observés tout aussi bien que ceux qui se passent sur la scène du monde. La seule différence est que les uns sont extérieurs, les autres intérieurs, et que l'action naturelle de nos facultés nous portant au dehors, il nous est plus facile d'observer les uns que les autres. Mais avec un peu d'attention, de volonté et d'exercice, on réussit dans l'observation intérieure comme dans l'observation extérieure; le génie de celle-ci n'est pas plus commun que celui de celle-là; il n'y a pas plus de Bâcons que de Descartes. Enfin, fût-elle plus difficile en effet que la physique, la psychologie par sa nature est comme elle une science d'observation, et par conséquent elle a le même titre et le même droit au rang de science positive.

Mais il faut bien reconnaître ses objets propres. Les objets de la psychologie sont ceux de la réflexion, lesquels sont ceux de la conscience; or, il est évident que les objets de la conscience ne sont ni le monde extérieur ni Dieu, qui ne nous sont pas donnés en nous-mêmes; ce n'est pas

même l'ame, en tant que substance, car si on avait conscience de la substance de l'ame, on ne disputeroit plus sur sa nature, spirituelle ou matérielle. Le seul objet direct de la conscience, c'est l'ame dans sa manifestation, c'est-à-dire dans ses facultés, et encore dans ses facultés en exercice et en action, dans leur application à leurs objets; mais ni les objets de ces facultés ni leur sujet et leur substance ne sont les objets de la conscience. L'être quel qu'il soit, celui des corps, celui de Dieu, celui de l'ame même, ne tombe pas sous la conscience; elle n'atteint directement que l'action de nos facultés, c'est-à-dire des phénomènes. Si donc les phénomènes sont les seuls objets de la conscience, par conséquent de la réflexion, et par conséquent de la psychologie, il suit que le caractère propre de la psychologie est une séparation complète d'avec toute recherche relative aux essences, c'est-à-dire avec l'ontologie. La vraie philosophie ne détruit pas l'ontologie, mais elle l'ajourne; la psychologie ne détrône pas l'ontologie, mais elle la précède et l'éclaire; elle ne s'occupe point à faire un roman physique ou métaphysique sur la nature de l'ame, mais elle l'étudie dans l'action de ses facultés, dans les phénomènes qui en résultent, et que la conscience et la réflexion peuvent atteindre, et qu'elles atteignent directement.

Ceci, Messieurs, peut mettre en lumière le vrai caractère de l'*Essai sur l'entendement humain*. C'est un ouvrage de psychologie et non d'ontologie. Locke n'y recherche pas la nature et le principe de l'entendement, mais l'action même de cette faculté, les phénomènes par lesquels elle se développe et se manifeste. Or, les phénomènes de l'entendement, Locke les appelle des *idées*. C'est le terme officiel qu'il emploie partout pour désigner ce par quoi se manifeste l'entendement, et ce à quoi il s'applique immédiatement.

Introduction, § VIII. « Je m'en suis servi, « dit-il, pour exprimer tout ce qu'on entend « (il faut ici se rappeler les antécédens de Locke, « c'est-à-dire la scolastique) par fantôme, no- « tions, espèces, ou quoi que ce puisse être, qui « occupe notre esprit lorsque nous pensons... « Je crois qu'on n'aura pas beaucoup de peine à « m'accorder qu'il y a de telles idées dans l'es- « prit des hommes. Chacun les sent en soi-même, « et peut assurer qu'elles se rencontrent dans les « autres hommes s'il prend la peine d'examiner « leurs discours et leurs actions. »

Il est bien évident qu'ici les idées sont les phénomènes de l'entendement, de la pensée, que la conscience de chacun peut apercevoir en soi lorsqu'il pense, et qui sont également dans la

conscience des autres hommes, à en juger par leurs discours et leurs actions. Les idées sont à l'entendement ce que les effets sont aux causes. L'entendement se révèle par les idées comme les causes par leurs effets qui les manifestent à la fois et les représentent. Plus tard, nous examinerons les avantages et les inconvéniens attachés à cette dénomination, et la théorie qu'elle entraîne. Pour le moment, il nous suffit de la constater, et de la signaler comme l'étendard même de la philosophie de Locke. Pour Locke et pour toute son école, l'étude de l'entendement est l'étude des idées; de là l'expression récente et célèbre d'idéologie pour désigner la science de l'entendement humain. La source de cette expression est déjà dans l'*Essai sur l'entendement humain*, et l'école idéologique est la fille naturelle de Locke.

Voilà donc l'étude de l'entendement humain réduite à l'étude des idées; or, cette étude renferme plusieurs ordres de recherches qu'il importe de bien déterminer. D'après ce qui a été dit précédemment, on peut considérer les idées sous deux points de vue : on peut rechercher si dans leur rapport à leurs objets, quels qu'ils soient, elles sont vraies ou fausses; ou, laissant là leur vérité ou leur fausseté, leur application légitime ou illégitime à leurs objets, on

peut rechercher seulement ce qu'elles sont en elles-mêmes, et telles que la conscience nous les manifeste. Ce sont bien là les deux questions les plus générales que l'on peut se proposer relativement aux idées. Et l'ordre dans lequel il convient de les traiter ne peut être douteux. Il est assez évident que commencer par considérer les idées par rapport à leurs objets, sans avoir reconnu ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est commencer par la fin, c'est commencer par rechercher la légitimité ou l'illégitimité des résultats dans l'ignorance des principes. Il faut donc commencer par la recherche des idées, non comme vraies ou comme fausses, comme légitimement ou illégitimement applicables à tel ou tel objet, et par conséquent comme étant ou n'étant pas des fondemens suffisans pour telle opinion, pour telle connaissance, mais comme de simples phénomènes de l'entendement, marqués de tels et tels caractères. C'est incontestablement ainsi que doit procéder une vraie méthode d'observation.

Ce n'est pas tout, et dans ces limites encore il y a matière à deux ordres distincts de recherches.

On peut d'abord rechercher par l'observation intérieure les idées qui sont dans l'entendement humain, développé comme il l'est aujourd'hui

dans l'état présent des choses. Il s'agirait de recueillir les phénomènes de l'entendement tels que la conscience les donne, et d'en constater soigneusement les dissemblances et les ressemblances, de manière à s'élever peu à peu à une bonne classification de tous ces phénomènes. Voici alors la première règle de la méthode d'observation : n'omettre aucun des phénomènes qu'attestera la conscience. En effet, vous n'avez sur eux aucun droit; ils sont, donc il faut les reconnaître par cette raison seule; ils sont dans la réalité, dans la conscienee, donc ils doivent se retrouver dans le cadre de votre science, ou votre science n'est qu'un mensonge. Seconde règle : n'en imaginer aucun. Comme vous ne nierez pas ce qui est, de même vous ne feindrez pas ce qui n'est point; vous n'inventerez et vous ne retrancherez rien. Ne rien omettre, ne rien supposer, telles sont les deux règles de l'observation, les deux lois essentielles de la méthode expérimentale appliquée aux phénomènes de l'entendement, comme à tout autre ordre de phénomènes. Et ce que je dis des phénomènes de l'entendement, je le dis de leurs caractères; il n'en faut omettre aucun et n'en supposer aucun; et ainsi n'ayant rien omis et n'ayant rien supposé, ayant embrassé tous les phénomènes réels, et seulement les phéno-

mènes réels, avec tous leurs caractères, et seulement avec leurs caractères réels, vous aurez les plus grandes chances pour arriver à une classification légitime qui comprendra toute la réalité, et rien que la réalité, à une statistique exacte et complète des phénomènes de l'entendement, des idées.

Cette statistique achevée, vous connaissez l'entendement tel qu'il est aujourd'hui; mais a-t-il toujours été ce qu'il est aujourd'hui? Depuis le jour où il est entré en exercice, n'a-t-il pas subi bien des métamorphoses? Ces phénomènes, dont vous avez avec tant de pénétration et de fidélité analysé et reproduit les caractères, ont-ils toujours été ce qu'ils sont et ce qu'ils vous paraissent? N'ont-ils pu avoir à leur naissance certains caractères qui ont disparu, ou manquer d'abord de caractères qu'ils ont acquis depuis? C'est ce qu'il faut examiner. De là l'importante question de l'origine des idées ou des caractères primitifs des phénomènes de l'entendement. Quand cette seconde question sera résolue, quand vous saurez quels ont été dans leur berceau ces mêmes phénomènes que vous avez étudiés et que vous connaissez dans leur forme actuelle, quand vous saurez ce qu'ils furent et ce qu'ils sont devenus, il vous sera

facile de retrouver les routes par lesquelles ils sont arrivés de leur premier état à leur état présent; vous saisirez aisément leur génération après avoir constaté leur état actuel et pénétré leur origine; et c'est alors seulement que vous connaîtrez parfaitement ce que vous êtes; car vous saurez et ce que vous fûtes et ce que vous êtes aujourd'hui, et comment vous avez été de ce que vous fûtes à ce que vous êtes. Ainsi vous sera connue complétement, et dans son état actuel, et dans son état primitif, etdans ses métamorphoses, cette faculté de connaître, cette intelligence, cette raison, cet esprit, cette pensée, cet entendement, qui est pour vous le fondement de toute connaissance.

La question de l'état présent de nos idées et celle de leur origine sont donc deux questions distinctes, et toutes deux nécessaires pour constituer une psychologie complète. Tant que la psychologie n'a pas parcouru et épuisé ces deux ordres de recherches, elle ignore les phénomènes de l'entendement; car elle ne les connaît pas sous toutes leurs faces; elle n'a pas leur secret. Reste à savoir par où elle doit commencer. Faut-il commencer par rechercher les caractères actuels de nos idées ou par rechercher leur origine? car pour leur génération, et le passage de leur état primitif à leur état présent, il est clair

qu'on ne peut le connaître qu'après avoir bien reconnu et fixé l'un et l'autre état. Mais lequel des deux étudierons-nous d'abord ?

Commencerons-nous, par exemple, par la question de l'origine de nos idées ? C'est un point très curieux, très important sans doute. L'homme aspire à l'origine de toutes choses, et particulièrement à celle des phénomènes qui se passent en lui ; il ne peut être satisfait qu'après avoir pénétré jusque là. La question de l'origine des idées est incontestablement dans l'esprit humain, elle a donc son droit dans la science ; elle doit venir en son temps ; mais doit-elle venir la première ? D'abord, elle est remplie d'obscurités. La pensée est un fleuve qu'on ne remonte pas aisément ; sa source, comme celle du Nil, est un mystère. Comment, en effet, retrouver les phénomènes fugitifs dans lesquels s'est marquée la pensée naissante ? Est-ce par la mémoire ? Mais vous avez oublié ce qui se passait alors en vous, car vous ne le remarquiez pas. On vit, on pense alors sans faire attention à la manière dont on pense et dont on vit, et la mémoire ne rend pas le dépôt qu'on ne lui a pas confié. Consulterez-vous les autres ? ils sont dans le même embarras que vous. Étudierez-vous les enfans ? mais qui démêlera ce qui se passe sous les voiles de la pensée d'un enfant ? Les déchif-

fremens de cette nature conduisent aisément à des conjectures, à des hypothèses. Est-ce par là que vous voulez commencer une science expérimentale? Il est évident que si vous débutez par la question de l'origine des idées, vous débutez précisément par la question la plus difficile. Or, si une sage méthode doit aller du plus connu au moins connu, du plus facile au moins facile, je demande si elle doit commencer par l'origine des idées. Première objection; en voici une autre. Vous commencez par rechercher l'origine des idées; donc vous commencez par rechercher l'origine de ce que vous ignorez, de phénomènes que vous n'avez pas étudiés, et dont vous ne pouvez dire ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont pas. Qu'elle origine pourrez-vous donc leur trouver, sinon une origine hypothétique? Et cette hypothèse sera vraie ou fausse. Est-elle vraie? A la bonne heure; vous avez deviné juste : mais comme la divination, même celle du génie, n'est pas un procédé scientifique, la vérité, ainsi découverte, ne prend pas rang dans la science, et n'est encore qu'une hypothèse. Est-elle fausse? Au lieu de la vérité sous la forme vicieuse de l'hypothèse, avez-vous seulement une hypothèse sans la vérité? Alors voici ce qui en résultera. Comme cette hypothèse, c'est-à-dire cette erreur, aura pris place dans votre esprit, quand

vous viendrez à expliquer avec elle les phénomènes de l'intelligence telle qu'elle est aujourd'hui, s'ils ne sont pas ce qu'ils devraient être pour légitimer votre hypothèse, vous ne renoncerez pas pour cela à votre hypothèse, et vous y sacrifierez la réalité. Vous ferez de deux choses l'une : ou vous nierez intrépidement toutes les idées qui ne seront pas explicables par votre origine hypothétique, ou vous les arrangerez au gré et au profit de votre hypothèse. Certes alors il n'était pas nécessaire de choisir avec tant d'appareil la méthode expérimentale pour la fausser de suite en la mettant sur une route aussi périlleuse? La sagesse, le bon sens, la logique, exigent donc que, négligeant provisoirement la question de l'origine des idées, nous nous contentions d'abord d'observer les idées telles qu'elles sont aujourd'hui, les caractères que présentent actuellement dans la conscience les phénomènes de l'intelligence.

Cela fait, pour compléter nos recherches, pour aller jusqu'au bout de nos forces, des besoins de l'esprit humain et des questions expérimentales, nous nous demanderons quelles ont été, dans leur origine, ces idées que nous possédons aujourd'hui. Ou nous découvrirons la vraie origine de nos idées, et la science expérimentale sera achevée; ou nous ne la découvrirons pas, et

alors même rien ne sera ni perdu ni compromis. Nous n'aurons pas atteint toute la vérité possible; mais nous aurons déja une grande partie de la vérité. Nous saurons ce qui est, si nous ne savons pas ce qui fut, et nous serons toujours à temps d'aborder de nouveau la question délicate de l'origine des idées; au lieu qu'une fois égarés dans cette recherche prématurée, une première erreur vicie toutes les recherches ultérieures, et corrompt d'avance l'observation. Ainsi l'ordre régulier des questions psychologiques peut être fixé de la manière suivante :

1° Rechercher sans aucun préjugé systématique, par l'observation seule, avec simplicité et bonne foi, les phénomènes de l'entendement dans leur état actuel, et tels que nous les présente aujourd'hui la conscience, en les divisant et les classant d'après les lois connues des divisions et des classifications scientifiques ;

2° Rechercher l'origine de ces mêmes phénomènes ou idées par tous les moyens qui sont en notre pouvoir, mais avec la ferme résolution de ne point nous laisser arracher par aucune hypothèse ce que nous aura donné l'observation, et les yeux toujours fixés sur la réalité présente et ses caractères incontestables. A cette question de l'origine des idées est jointe celle de leur formation et de leur génération, qui en dé-

pend évidemment et y est comme enveloppée.

Tels sont dans leur ordre méthodique les divers problèmes qu'embrasse la philosophie. La plus légère interversion de cet ordre est pleine de périls et contient les plus graves aberrations. En effet, vous concevez que si vous traitez la question de la légitimité de l'application de nos idées à leurs objets externes avant de connaître quelles sont ces idées, quels sont leurs caractères actuels et leurs caractères primitifs, ce qu'elles sont et d'où elles viennent, vous vous égarez à l'aventure, et sans flambleau, dans le monde inconnu de l'ontologie. Vous concevez encore que si, dans les limites mêmes de la psychologie et de l'idéologie, vous commencez par vouloir emporter de vive force la question de l'origine des idées avant de savoir quelles sont ces idées et de les avoir reconnues par l'observation, vous cherchez la lumière dans des ténèbres qui ne vous la donneront pas.

Maintenant, comment a procédé Locke? et dans quel ordre a-t-il ab ordé les questions philosophiques?

Introduction, §. 3. « Voici, dit-il, la méthode « que j'ai résolu de suivre.

I. « Je chercherai premièrement quelle est « l'origine des idées, notions, ou comme il vous « plaira de les appeler, que l'homme aperçoit

« dans son ame, et dont il a en lui-même la con-
« science, et par quels moyens l'entendement
« vient à acquérir toutes ces idées.

II. « En second lieu, je tâcherai de montrer
« quelle est la connaissance que l'entendement
« acquiert par le moyen de ces idées, et quelle
« est la certitude, l'évidence et l'étendue de cette
« connaissance.

III. « Je chercherai en troisième lieu la na-
« ture et les fondemens de ce qu'on nomme foi
« ou opinion, par où j'entends cet assentiment
« que nous donnons à une proposition en tant
« que véritable, mais de la vérité de laquelle
« nous n'avons pourtant pas une connaissance
« certaine; et de là je prendrai l'occasion d'exa-
« miner les raisons et les degrés de cet assenti-
« ment. »

Il est évident que les deux derniers points indiqués ici se rapportent collectivement à une seule et même question, savoir, la question générale de la légitimité ou de l'illégitimité de l'application de nos idées à leurs objets externes; et cette question est ici donnée comme la dernière question de la philosophie. Ce n'est pas moins que l'ajournement de toute recherche logique et ontologique après la psychologie. Là est le caractère fondamental de la méthode de Locke et l'originalité de son *Essai*. Nous

nous joignons entièrement à Locke à cet égard, sous cette réserve que l'ajournement de l'ontologie n'en soit pas la destruction.

Reste le premier point qui est tout psychologique, et qui renferme la plus grande partie de l'ouvrage de Locke; il y déclare que sa première recherche sera celle de l'origine des idées; or, là sont deux erreurs radicales en fait de méthode: 1° Locke traite de l'origine des idées avant d'avoir recherché quelles sont ces idées, avant d'en avoir tracé la statistique, d'en avoir dressé l'inventaire; 2° il fait bien plus; il ne met pas seulement la question de l'origine des idées avant celle de l'inventaire des idées avec leurs caractères actuels; mais il néglige entièrement cette dernière question. C'était déjà s'aventurer beaucoup que de mettre une question avant l'autre; car c'était chercher d'abord une hypothèse, sauf à confronter ensuite l'hypothèse trouvée avec la réalité actuelle de la conscience; mais que sera-ce lorsque l'on s'interdit même cette possibilité de retour à la vérité, lorsqu'on omet complétement la question fondamentale de l'inventaire de nos idées et de leurs caractères actuels?

Telle est, Messieurs, la première aberration de Locke. Locke reconnaît et proclame la méthode expérimentale; il se propose de l'appliquer aux phénomènes de l'entendement, aux

idées; mais n'ayant point assez approfondi cette méthode qui était alors dans l'enfance, il n'a pas discerné toutes les questions auxquelles elle donne lieu; il n'a pas ordonné ces questions entre elles; il a méconnu et omis la question première, la question expérimentale par excellence, savoir, l'observation des caractères actuels de nos idées; il est tombé tout d'abord dans une question qu'il aurait dû ajourner, la question obscure et difficile de l'origine de nos idées. Qu'arrivera-t-il donc? Ou Locke surprendra la véritable origine de nos idées par une sorte de bonne fortune et de divination que je lui souhaite; mais quelque vraie qu'elle puisse être en elle-même, cette origine ne sera démontrée vraie, elle ne sera légitimée dans la science qu'à cette condition que Locke démontre ultérieurement que les caractères de nos idées sont en effet explicables et expliqués tous, et dans toute leur étendue, par l'origine qu'il a supposée; ou bien Locke se trompera: or, s'il se trompe, l'erreur ici ne sera point une erreur particulière concentrée sur un seul point et sans influence sur le reste; ce sera une erreur générale, une erreur immense qui corrompra à sa source même toute la psychologie, et par là toute la métaphysique. Pour être fidèle à son hypothèse, à l'origine qu'il aura assignée

à toutes les idées sans les bien connaître, il sacrifiera nécessairement toutes les idées qui ne se laisseront pas ramener à cette origine ; et cette origine n'étant pas seulement une hypothèse, mais une erreur, c'est à une erreur qu'il sacrifiera impitoyablement (il n'y a rien de plus impitoyable que l'esprit de conséquence systématique) tout ce qui dans ses recherches ultérieures pourrait ne pas s'accorder avec elle. Le mensonge de l'origine se répandra jusque sur l'état actuel de l'intelligence, et voilera aux yeux mêmes de la conscience les caractères réels de nos idées; et quand viendra tardivement l'observation, si elle vient, elle sera d'avance égarée par l'esprit de système et viciée par une fausse donnée; de là, d'applications en applications, c'est-à-dire d'aberrations en aberrations, l'entendement humain et la nature humaine de plus en plus méconnus, la réalité détruite et la science pervertie.

Voilà l'écueil ; il fallait le signaler; reste à savoir si Locke y a échoué. Nous l'ignorons, car nous ignorons encore ce qu'a fait Locke, s'il a eu le bonheur de deviner juste, ou s'il a eu le sort de la plupart des devins et de ceux qui se jettent à l'aventure dans une route qu'ils n'ont pas mesurée. Nous supposons que nous l'ignorons, et nous l'examinerons plus tard; mais c'est ici

déjà le lieu de remarquer que c'est en grande partie de Locke que vient au dix-huitième siècle, dans toute son école, l'habitude systématique de placer la question de l'origine et de la génération des idées à la tête de toutes les recherches philosophiques. Toute l'école de Locke, à son exemple, part de cette question, c'est-à-dire que cette école, qui célèbre tant la méthode expérimentale, la corrompt et l'égare à son point de départ. Elle prend tout par la question d'origine. En métaphysique, ce qui la préoccupe est de savoir quelles sont les premières idées qui entrent dans l'esprit de l'homme; en morale, quelles sont, abstraction faite de l'état actuel de la moralité humaine, les premières idées de bien et de mal qui s'élèvent dans l'homme considéré dans l'état sauvage ou dans l'enfance, deux états où l'expérience est très mal sûre et facilement arbitraire; en politique, quelle est l'origine des sociétés, des gouvernemens, des lois. En général, c'est dans le fait qu'elle cherche le droit, et la philosophie se réduit pour elle à l'histoire, et à l'histoire la plus ténébreuse, celle du premier âge de l'humanité. De là les théories politiques de cette école, opposées dans les résultats, identiques dans leur caractère général. Ceux-ci, s'enfonçant dans des conjectures anté ou anti-historiques, trouvent à l'origine des so-

ciétés l'empire de la force et les conquérans; le premier gouvernement que leur présente l'histoire est despotique; donc l'idée du gouvernement est l'idée même du despotisme; car c'est l'origine qui importe, c'est l'origine qui donne à tout son vrai caractère. Ceux-là, au contraire, dans les obscurités commodes de l'état primitif, aperçoivent un contrat, des stipulations réciproques, et des titres de liberté que plus tard le despotisme a fait disparaître, et que le temps présent doit restituer. Dans l'un et l'autre cas, l'état légitime des sociétés humaines est toujours tiré de leur première forme, de cette forme qu'il est presque impossible de retrouver, et les droits de l'humanité sont à la merci d'une érudition hasardeuse, à la merci d'une hypothèse. Enfin, d'origine en origine, on a été jusqu'à chercher la véritable nature de l'humanité, sa fin, toute sa destinée, dans des hypothèses géologiques : le dernier terme de cette tendance est l'ouvrage célèbre de Maillet, *Telliamed*.

En résumé, le caractère le plus général de la philosophie de Locke est l'indépendance, et ici je me range ouvertement sous son drapeau, avec toutes les réserves nécessaires, sinon vis-à-vis le chef, du moins vis-à-vis son école. Quant à la méthode, celle de Locke est la méthode

psychologique ou idéologique, peu importe le mot; et ici encore je me déclare de son école. Mais faute d'avoir assez approfondi la méthode psychologique, et d'avoir discerné les différentes sphères de recherches dans lesquelles elle peut s'exercer, je l'accuse d'avoir commencé par un ordre de recherches qui n'est pas le premier aux yeux d'une raison sévère; je l'accuse d'avoir commencé par un ordre de recherches qui met nécessairement la psychologie dans la voie de l'hypothèse, et lui ôte plus ou moins son caractère expérimental, et c'est ici que je m'en sépare (1).

Reconnaissons où nous en sommes. Voilà Locke sur une route périlleuse; mais a-t-il eu le bonheur, malgré ce mauvais choix, d'arriver à la vérité, c'est-à-dire à la véritable explication de l'origine de nos idées? Quelle est, selon lui, cette origine? Là est le fond de l'*Essai sur l'entendement*, le système auquel Locke a attaché son nom. Ce sera le sujet de nos prochaines leçons.

(1) Sur toutes ces questions de méthode, et l'ordre dans lequel elles doivent être traitées, voyez dans les *Fragmens philosophiques*, l'*Essai d'une classification des questions et des écoles philosophiques*, le *Programme du Cours de philosophie* de 1817, et *passim*.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

Premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. Des idées innées. — Deuxième livre. Expérience, source de toutes les idées. Sensation et réflexion. — Locke place le développement de la sensibilité avant celui des opérations de l'ame. — Des opérations de l'ame. Selon Locke, elles ne s'exercent que sur les données sensibles. Base du sensualisme. — Examen de la doctrine de Locke sur l'idée d'espace. — Que l'idée d'espace, dans le système de Locke, doit se réduire et se réduit à celle de corps. — Cette confusion est contredite par les faits et par Locke lui-même. — Distinction des caractères actuels des idées de corps et d'espace : 1° l'un contingent, l'autre nécessaire ; 2° l'un limité, l'autre illimité ; 3° l'un, représentation sensible, l'autre, conception rationnelle. Cette distinction ruine le système de Locke. — Examen de la question de l'origine de l'idée d'espace. Distinction de l'ordre logique et de l'ordre chronologique de nos idées. — Ordre logique. L'idée d'espace est la condition logique de l'idée de corps, son fondement, sa raison, son origine, prise logiquement. — L'idée de corps est la condition chronologique de l'idée d'espace, son origine, prise chonologiquement. — De la raison et de l'expérience, considérées tour à tour comme condition réciproque de leur développement mutuel. — Mérite du

système de Locke. Ses vices : 1° confond la mesure de l'espace avec l'espace ; 2° la condition de l'idée d'espace avec cette idée même.

Messieurs,

Sans doute ce n'est pas Locke qui a le premier institué la question de l'origine des idées; mais c'est Locke qui, le premier, l'a élevée à la hauteur de la question philosophique par excellence, et c'est depuis Locke qu'elle est restée à ce rang dans son école. Au reste, si cette question n'est pas celle qu'une méthode sévère doive agiter la première, il est certain que, mise à sa place, elle est encore de la plus haute importance : voyons comment Locke l'a résolue.

En entrant dans la recherche de l'origine des idées, Locke rencontre une opinion qui, si elle était fondée, couperait court à la question; je veux parler de la doctrine des idées innées. En effet, si les idées sont innées, c'est-à-dire si, comme le mot semble l'indiquer, les idées sont déja dans l'esprit au moment même où il commence à entrer en exercice, il ne les acquiert pas, il les possède dès le premier jour telles qu'elles seront au dernier, et, à proprement parler, elles n'ont point de progrès, de géné-

ration et d'origine. Cette doctrine s'opposait donc au dessein de Locke de commencer par la question de l'origine des idées; elle s'opposait encore à la solution qu'il voulait donner de cette question, et au système qui le préoccupait. Il lui fallait avant toutcommencer par écarter cet obstacle, par réfuter la doctrine des idées innées. De là la polémique qui remplit le premier livre de l'*Essai sur l'entendement.* Je vous dois compte de cette polémique.

Selon Locke, il y a des philosophes qui considèrent comme innés certains principes, certaines maximes, certaines propositions, lesquelles ont cours en métaphysique et en morale. Or, à quels titres des propositions peuvent-elles être dites innées? On en peut donner et on en donne deux raisons : 1° que ces propositions sont universellement admises; 2° qu'elles le sont primitivement, qu'on les connaît dès qu'on fait usage de sa raison.

Or Locke, examinant ces deux raisons, trouve que, fussent-elles bonnes en elles-mêmes, ce qu'il nie, elles manquent complètement à la doctrine des idées innées.

En métaphysique, il prend les deux propositions suivantes : Ce qui est est; le même est le même; et il examine si, en effet, tous les

hommes admettent ces deux propositions. Laissant là les hommes civilisés qui ont lu les philosophes, et qui pourraient bien admettre ces propositions, il s'adresse aux nations non civilisées, aux peuples sauvages, et il demande si un sauvage sait que ce qui est est, que le même est le même. Il répond, pour le sauvage, que le sauvage n'en sait rien et ne s'en soucie guère. Il interroge l'enfant, et il trouve que l'enfant est dans le même cas que le sauvage. Enfin, supposé que les sauvages et les enfans, comme les peuples civilisés, admissent que ce qui est est, que le même est le même, Locke a en réserve une objection qu'il croit sans réplique, savoir, que l'idiot n'admet pas ces propositions; et cette seule exception suffirait, selon Locke, pour démontrer qu'elles ne sont point universellement admises, et par conséquent qu'elles ne sont point innées; car enfin l'ame de l'idiot est aussi une ame humaine. Examinant ensuite si ces propositions sont primitives, si elles sont les premières que l'on acquiert aussitôt qu'on commence à faire usage de sa raison, Locke prenant encore l'enfant pour sujet d'expérience, soutient qu'il y a dans l'enfant une foule d'idées qui précèdent celles-là : l'idée des couleurs, l'idée des corps, l'idée de son existence, et qu'ainsi les proposi-

tions dont il s'agit ne sont pas les premières qui président au développement de l'intelligence.

Voilà pour la spéculation. Il en est de même pour la pratique. Locke soumet les propositions ou maximes morales aux mêmes épreuves qu'il a fait subir aux propositions métaphysiques. Là, plus que jamais, il se fonde sur les mœurs des sauvages, les récits des voyageurs et l'observation des enfans. Sa conclusion est qu'il n'y a pas de maxime morale universellement et primitivement admise, et par conséquent innée.

Tels sont les deux premiers chapitres du premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. Le dernier va plus loin encore. Si les propositions et maximes, tant métaphysiques que morales, examinées antérieurement, ne sont ni universellement ni primitivement admises, que faut-il penser des idées qui sont renfermées dans ces propositions, et qui en sont les élémens? Locke en choisit deux sur lesquelles il établit une discussion étendue, savoir, l'idée de Dieu et l'idée de la substance. Il a recours à ses argumens ordinaires pour prouver que l'idée de Dieu et celle de substance ne sont ni universelles ni primitives; là, comme pour les propositions métaphysiques et pour les principes de morale et de justice, il appelle en témoignage

des peuples sauvages qui, selon lui, n'ont pas l'idée de Dieu, il s'adresse aux enfans pour savoir s'ils ont l'idée de substance, et il conclut que ces idées ne sont pas innées, et qu'aucune idée particulière, ni aucune proposition générale, spéculative ou morale, n'est antérieure à l'expérience.

Comme c'est depuis Locke que la question de l'origine des idées est devenue la question fondamentale dans l'école sensualiste, remarquez aussi, que c'est depuis Locke que la polémique contre les idées innées est devenue comme l'introduction obligée de cette école. Et non seulement le sujet, mais la manière de le traiter vient de Locke. C'est depuis lui qu'il est passé en habitude d'en appeler aux sauvages et aux enfans, sur lesquels l'observation est si difficile; car, pour les uns, il faut s'en rapporter à des voyageurs souvent prévenus, qui ne savent pas les langues des peuples qu'ils visitent; et pour les enfans, on est réduit à des signes très équivoques. La polémique de Locke, pour le fond et pour la forme, est devenue la base de toute la polémique ultérieure de son école contre les idées innées.

Maintenant, quelle est la valeur réelle de cette polémique? Permettez-moi, Messieurs, d'ajour-

ner cette question; car, si la discussion était trop générale, elle n'apprendrait rien, et, un peu approfondie, elle anticiperait sur des discussions particulières qu'amènera successivement l'examen de l'*Essai sur l'entendement*. Ainsi, tout en faisant mes réserves sur les conclusions de ce premier livre, j'entre de suite dans le second, qui contient la théorie spéciale de Locke sur la question de l'origine des idées.

« Supposons donc, dit Locke (liv. II, chap. IV, « § 2), qu'au commencement l'ame est ce qu'on « appelle une table rase, *tabula rasa*, vide de « tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle « soit; comment vient-elle à recevoir des idées? « Par quel moyen en acquiert-elle cette prodi- « gieuse quantité que l'imagination de l'homme, « toujours agissante et sans bornes, lui présente « avec une variété presque infinie? D'où puise- « t-elle tous ces matériaux qui sont comme le « fond de tous ses raisonnemens et de toutes ses « connaissances? A cela je réponds en un mot, « de l'expérience. C'est là le fondement de toutes « nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent « leur première origine. »

L'expérience, Messieurs, voilà le drapeau de Locke; il est devenu celui de l'école entière. Sans l'adopter ni le rejeter, reconnaissons bien ce qu'il

couvre; voyons ce qu'entend Locke par expérience. Je le laisse parler lui-même :

Liv. II, chap. Ier, § 3. « Les observations que « nous faisons sur les objets extérieurs et sen- « sibles, ou sur les opérations intérieures de notre « ame que nous apercevons, et sur lesquelles nous « réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre « esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce « sont là les deux sources d'où découlent toutes « les idées que nous avons ou que nous pouvons « avoir naturellement. »

Objets de la sensation, première source de nos idées. — « Et premierement, nos sens étant « frappés par certains objets extérieurs font en- « trer dans notre ame plusieurs perceptions dis- « tinctes des choses, selon les diverses manières « dont ces objets agissent sur nos sens. C'est ainsi « que nous acquérons les idées que nous avons « du *blanc*, du *jaune*, du *chaud*, du *froid*, du « *dur*, du *mou*, du *doux*, de *l'amer*, et de tout ce « que nous appelons *qualités sensibles*. Nos sens, « dis-je, font entrer toutes ces idées dans notre « ame, par où j'entends qu'ils font passer des ob- « jets extérieurs dans l'ame ce qui y produit ces « sortes de *perceptions*. Et comme cette grande « source de la plupart des idées que nous avons « dépend entièrement de nos sens, et se com-

« munique à l'entendement par leur moyen, je « l'appelle *sensation.* »

§ 4. *Les opérations de notre esprit, autre source de nos idées.* — « L'autre source d'où « l'entendement vient à recevoir des idées, c'est « la perception des opérations de notre ame ap- « pliquée aux idées qu'elle a reçues par les sens; « opérations qui, devenant l'objet des réflexions « de l'ame, produisent dans l'entendement une « autre espèce d'idées que les objets extérieurs « n'auraient pu lui fournir : telles sont les idées « de ce qu'on appelle *percevoir, penser, douter,* « *croire, raisonner, connaître, vouloir,* et toutes « les différentes actions de notre ame, de l'exis- « tence desquelles étant pleinement convaincus, « parce que nous les trouvons en nous-mêmes, « nous recevons par leur moyen des idées aussi « distinctes que celles que les corps produisent « en nous lorsqu'ils viennent à frapper nos sens. « C'est là une source d'idées que chaque homme « a toujours en lui-même; et quoique cette faculté « ne soit pas un sens, parce qu'elle n'a rien à faire « avec les objets extérieurs, elle en approche « beaucoup, et le nom de *sens intérieur* ne lui « conviendrait pas mal. Mais comme j'appelle « l'autre source de nos idées *sensation,* je nom- « merai celle-ci *réflexion,* parce que l'ame ne

« reçoit par son moyen que les idées qu'elle ac-
« quiert en réfléchissant sur ses propres opéra-
« tions. C'est pourquoi je vous prie de remar-
« quer que, dans la suite de ce discours, j'en-
« tends par *réflexion* la connaissance que l'ame
« prend de ses différentes opérations par où l'en-
« tendement vient à s'en former des idées. Ce
« sont là, à mon avis, les seuls principes d'où
« toutes nos idées tirent leur origine, savoir, les
« choses extérieures et matérielles qui sont les
« objets de la *sensation*, et les opérations de notre
« esprit qui sont les objets de la *réflexion*. J'em-
« ploie ici le mot d'*opération* dans un sens étendu,
« non seulement pour signifier les actions de
« l'ame concernant ses idées, mais encore cer-
« taines passions qui sont produites quelquefois
« par ces idées, comme le plaisir ou la douleur
« que cause quelque pensée que ce soit. »

§ 5. *Toutes nos idées viennent de l'une de ces deux sources.* — « L'entendement ne me paraît
« avoir absolument aucune idée qui ne lui vienne
« de l'une de ces deux sources. *Les objets exté-*
« *rieurs fournissent à l'esprit les idées des quali-*
« *tés sensibles*, c'est-à-dire toutes ces différentes
« perceptions que ces qualités produisent en
« nous, et l'*esprit fournit à l'entendement les idées*
« *de ses propres opérations*. Si nous fesons une

« exacte revue de toutes ces idées et de leurs « différens modes, combinaisons et relations, « nous trouverons que c'est à quoi se réduisent « toutes nos idées, et que nous n'avons rien dans « l'esprit qui n'y vienne par l'une de ces deux « voies. »

Ainsi deux sources d'idées, savoir, la sensation et la réflexion. De ces deux sources découlent toutes les idées qui peuvent entrer dans l'entendement. Telle est, Messieurs, la théorie de l'origine des idées, selon Locke.

D'abord, remarquez que Locke confond ici évidemment la réflexion avec la conscience. La réflexion, à parler rigoureusement, est une faculté analogue sans doute à la conscience (1), mais distincte d'elle, et qui appartient plus particulièrement au philosophe; tandis que la conscience appartient à tout homme comme être intellectuel. De plus, il réduit arbitrairement la portée de la réflexion ou de la conscience, en la limitant aux opérations de l'ame. Il est manifeste que la conscience ou la réflexion a pour objets tous les phénomènes qui se passent en nous, sensations ou opérations. La conscience ou la réflexion est un témoin et non pas un

(1) Voyez la dernière leçon, pag. 100.

acteur dans la vie intellectuelle. Les vraies puissances, les sources spéciales d'idées, sont les sensations d'une part, et de l'autre les opérations de l'ame, sous cette condition générale que nous ayons conscience des unes comme des autres, et que nous puissions nous replier et réfléchir sur elles et sur leurs produits. Voilà les deux sources d'idées auxquelles, à la rigueur, se réduit la théorie de Locke.

Maintenant, laquelle de ces deux sources se développe la première? Est-ce la sensibilité; sont-ce les opérations de notre ame qui entrent d'abord en exercice? Locke n'hésite point à prononcer que nos premières idées nous sont fournies par la sensibilité, et que celles que l'on doit à la réflexion viennent plus tard. Il le déclare, liv. II, chap. I, § 8; il le déclare plus expressément encore, *ibid.*, § 20. « Je ne vois aucune raison de croire que l'ame pense avant « que les sens lui aient fourni des idées pour « être l'objet de ses pensées. » Et encore, § 23: « L'on demande quand c'est que l'homme commence à avoir des idées; je crois que la véritable réponse qu'on puisse faire, c'est de dire « dès qu'il a quelque sensation... » Ainsi Locke admet deux sources distinctes d'idées; il ne confond point les opérations de l'ame avec les sen-

sations, mais il place le développement des unes avant celui des autres, et les acquisitions des sens avant celles de la pensée. On pourrait l'arrêter ici ; on pourrait lui demander si cet ordre est bien réel ; s'il est possible de concevoir, non pas une sensation peut-être, mais une idée de sensation, sans l'intervention et le concours de quelques unes des opérations de l'ame, de ces mêmes opérations qu'il ajourne arbitrairement. Mais, sans entrer dans cette objection, qu'il nous suffise de constater que Locke ne laisse arriver les opérations de l'ame qu'après les sensations. Reste à savoir ce que font ces opérations, et quelles sont leurs fonctions propres ; sur quoi et dans quel cercle elles agissent, quelle est leur portée, et si, en supposant qu'elles n'entrent en exercice qu'après la sensibilité, elles sont ou ne sont pas condamnées à travailler uniquement sur les données primitives que leur fournissent les sens. Pour cela, il faut examiner avec soin la nature et l'objet des opérations de l'ame, selon Locke.

Locke est le premier qui ait donné une analyse, ou plutôt un essai d'analyse de la sensibilité et des différens sens dont elle se compose, des idées que nous devons à chacun d'eux et à l'action simultanée de plusieurs (livre II,

chap. II, § 2; chap. III, IV et V); de même il a le premier donné l'exemple de ce qui plus tard, entre les mains de ses successeurs, est devenu une théorie des facultés de l'ame. Celle de Locke, curieuse, précieuse même pour le temps, est en elle-même extrêmement faible, vague et confuse. Cependant, fidèle à l'esprit général de sa philosophie, Locke tente déja de présenter les facultés dans l'ordre de leur développement probable.

La première dont il traite est la *perception* (liv. II, chap. IX, § 2). « Chacun peut mieux « connaître ce que c'est que perception en ré- « fléchissant sur ce qu'il fait lui-même, lorsqu'il « voit, qu'il entend, qu'il sent ou qu'il pense, « que par tout ce que je lui pourrais dire sur ce « sujet. Quiconque réfléchit sur ce qui se passe « dans son esprit ne peut éviter d'en être in- « struit, et, s'il n'y fait aucune réflexion, tous « les discours du monde ne sauraient lui en « donner aucune idée. » § 3. « Ce qu'il y a « de certain, c'est que quelques altérations, « quelques impressions qui se fassent dans notre « corps ou sur des parties extérieures, il n'y a « point de perception si l'esprit n'est pas actuel- « lement frappé de ces altérations, si ces im- « pressions ne parviennent point jusque dans

« l'intérieur de notre ame. » § 4. « Partout où « il y a sentiment ou perception, il y a quelque « idée actuellement produite, et présente à l'en« tendement. » Et § 15. « La perception est le « premier degré vers la connaissance. » La perception de Locke est incontestablement la conscience, la faculté d'apercevoir ce qui se passe actuellement en nous.

Après la perception vient la *rétention* (chapitre X, § 1), ou la puissance de retenir les perceptions actuelles, les idées, de les *contempler* lorsqu'elles sont présentes ou de les *rappeler* lorsqu'elles sont évanouies. Dans ce dernier cas, la rétention est la *mémoire*, dont les aides sont l'*attention* et la *répétition*.

Vient ensuite la faculté de *distinguer les idées* (ch. XI), et celle de les *comparer*, d'où naissent toutes les idées de relation, sans oublier la faculté de *composition*, d'où naissent les idées complexes qui viennent de la combinaison de plusieurs idées simples. Plus tard, enfin, se développe la faculté d'*abstraire* et de *généraliser*. Locke ne compte pas d'autres facultés. Ainsi, en dernière analyse, la perception, la rétention ou la contemplation et la mémoire, le discernement et la comparaison, la composition, l'abstraction, telles sont les facultés de l'entendement humain.

car la volonté avec le plaisir et la douleur et les passions, que Locke donne pour des opérations de l'ame, forment un autre ordre de phénomènes.

Or, quel est le caractère et quel est l'emploi de ces opérations? Sur quoi, par exemple, s'exerce la perception, à quoi s'applique-t-elle ? à la sensation. Et que fait-elle? elle ne fait pas autre chose que percevoir la sensation, qu'en avoir conscience. Ajoutez que, selon Locke, la perception est passive (chap. IX, § 1), forcée, inévitable; elle n'est guère qu'un effet de la sensation. La première faculté de l'ame n'ajoute donc rien à la sensation; seulement elle en prend connaissance. Dans la rétention, la contemplation fait durer cette perception; évanouie, la mémoire la rappelle. Le discernement sépare, la composition réunit ces perceptions; l'abstraction en saisit les caractères les plus généraux; mais enfin les matériaux sont toujours ici, en dernière analyse, les idées de sensation dues à la perception. Nos facultés s'y ajoutent et en tirent tout ce qui peut y être contenu, mais elles ne les dépassent point, elles n'ajoutent aux connaissances qu'elles en tirent que celle de leur existence et de leur action.

Ainsi, d'une part, la sensation précède; de

l'autre, l'entendement n'est pour Locke qu'un instrument dont toute la puissance se consume sur la sensation. Locke sans doute n'a pas confondu la sensation et les facultés de l'ame; il les distingue très expressément; mais il fait jouer à nos facultés un rôle secondaire et insignifiant, et il concentre leur action sur les données sensibles; de là à les confondre avec la sensibilité elle-même il n'y avait qu'un pas, et là est le germe faible encore de la future théorie de la sensation transformée, de la sensation comme le principe unique de toutes les opérations de l'ame. C'est Locke qui, sans le savoir et sans le vouloir, a frayé la route à cette doctrine exclusive, en n'ajoutant à la sensation que des facultés dont tout l'emploi est de s'exercer sur elle, sans aucune vertu propre et originale. L'école sensualiste ne sera constituée que quand elle sera arrivée à ce point. En attendant que l'avenir pousse jusque là le système de Locke, prenons ce système pour ce qu'il est ou plutôt pour ce qu'il se donne, savoir: la prétention d'expliquer toutes les idées qui sont et peuvent être dans l'entendement humain par la sensation et par la réflexion, c'est-à-dire le sentiment de nos propres opérations.

« Si nous prenons la peine, dit Locke

« (chap. XII) de suivre pied à pied les progrès « de notre esprit, et que nous nous appliquions « à observer comment il répète, ajoute et unit « ensemble les idées simples qu'il reçoit par le « moyen de la sensation et de la réflexion, cet « examen pourra conduire plus loin que nous « ne pourrions peut-être nous le figurer d'abord; « et si nous observons soigneusement les ori- « gines de nos idées, nous trouverons, à mon « avis, que les idées même les plus abstru- « ses, quelque éloignées qu'elles paraissent des « sens ou d'aucune opération de notre propre « entendement, ne sont pourtant que des no- « tions que l'entendement se forme en répétant « et combinant les idées qu'il avait reçues des « objets des sens ou de ses propres opérations « concernant les idées qui lui ont été fournies « par les sens; de sorte que les idées les plus « étendues et les plus abstraites nous viennent « par la sensation ou par la réflexion; car l'es- « prit ne connaît rien et ne saurait rien con- « naître que par l'usage ordinaire de ses facultés « qu'il exerce sur les idées qui lui viennent par « les objets extérieurs, ou par les opérations « qu'il observe en lui-même au sujet de celles « qu'il a reçues par les sens. C'est ce que je tâ- « cherai de faire voir à l'égard des idées que

« nous avons de l'espace, du temps, de l'infini, « et de quelques autres qui paraissent les plus « éloignées de ces deux sources. »

A la bonne heure. Ceci a un peu l'air d'un défi; acceptons-le et voyons comment Locke tirera, par exemple, l'idée d'espace de la sensation et de la réflexion.

Je suis un peu embarrassé, Messieurs, pour vous exposer l'opinion de Locke sur l'espace, et j'ai besoin de vous rappeler ici une observation que j'ai déja faite. Locke est un chef d'école; n'attendez donc pas que Locke ait tiré de ses principes toutes les conséquences que ces principes recèlent; n'attendez pas même que l'inventeur d'un principe l'établisse avec netteté et précision. Cette remarque qui s'applique à tout l'*Essai sur l'entendement humain*, est vraie surtout des chapitres où Locke traite de l'idée d'espace. Il y règne, sous une clarté quelquefois réelle et plus souvent extérieure et superficielle, une extrême confusion et des contradictions telles que le *oui* et le *non* ne se rencontrent pas seulement de chapitre à chapitre, mais de paragraphe à paragraphe dans le même chapitre. Sans doute c'est le devoir de l'historien de relever ces contradictions, afin de caractériser et l'époque et l'homme; mais l'histoire n'est pas

seulement une monographie; elle ne s'intéresse pas seulement à un individu , quelque grand qu'il soit; elle cherche particulièrement l'ordre et le progrès des événemens, c'est-à-dire ici des systèmes; c'est le germe de l'avenir qu'elle cherche dans le passé. Je m'attacherai donc, après vous avoir signalé une fois pour toutes les innombrables inconséquences de Locke, à dégager du milieu de ces inconséquences stériles ce qui a été fécond, ce qui a porté ses fruits, ce qui constitue un système, et le système véritable de Locke. Ce système consiste, vous le savez, à tirer toutes les idées de deux sources, savoir, la sensation et la réflexion. Soit donc donnée l'idée d'espace, il faut qu'elle rentre dans l'une ou dans l'autre de ces deux origines. Incontestablement l'idée d'espace n'est pas acquise par la réflexion, par la conscience des opérations de l'entendement. Reste donc qu'elle vienne de la sensation. Elle en vient selon Locke; voilà le principe systématique. Nous allons laisser Locke partir de ce principe, et en tirer systématiquement l'idée d'espace. Mais Locke ne veut pas réformer l'entendement humain; il ne veut que l'expliquer; il veut montrer l'origine de ce qui est, non de ce qui pourrait ou devrait être. Donc l'é-

preuve, pour lui comme pour tout autre philosophe, est celle-ci : le principe de son système donné, en tirer ce qui est aujourd'hui, l'idée d'espace, telle qu'elle est dans l'esprit de tous les hommes. Ainsi nous le laisserons procéder selon son système, puis nous prendrons des mains mêmes de ce système l'idée d'espace telle qu'il la donne, et nous la confronterons avec l'idée d'espace telle que nous l'avons, telle que l'ont tous les hommes, indépendamment d'un système quelconque.

Selon Locke, l'idée d'espace vient de la sensation. Maintenant, par quel sens vient l'idée d'espace? Ce n'est point par l'odorat, ce n'est point par le goût, ce n'est point par l'ouïe; reste que ce soit par la vue et le toucher. C'est aussi ce que dit Locke, Livre II, chap. XIII, § 2. « Nous acquérons l'idée d'espace par la « vue et l'attouchement, ce qui est, ce me « semble, d'une telle évidence que... » Si l'idée d'espace est une acquisition de la vue et du toucher, pour savoir ce qu'elle doit être à cette condition, recourons aux chapitres antérieurs, où Locke traite des idées qui nous arrivent par la vue et surtout par le toucher. Voyons ce que peut donner le toucher, selon Locke et selon tout le monde.

Le toucher, aidé ou non aidé de la vue, nous suggère l'idée de quelque chose qui résiste ; et résister, c'est être solide. « L'idée de la solidité, « dit Locke (chap. IV, § 1), nous vient par l'at« touchement, et elle est causée par la résistance « que nous trouvons... » Et quelles sont les qualités du solide, de ce quelque chose qui résiste? C'est le plus ou moins de solidité et de résistance. Plus de solidité, c'est la dureté ; moins, la mollesse ; de là aussi peut-être la figure avec ses dimensions ; chargez ainsi de différentes qualités le solide, ce quelque chose qui résiste, et vous avez tout ce que peut donner le tact aidé ou non aidé de la vue. Ce quelque chose qui résiste, qui est solide, qui l'est plus ou moins, qui a telle ou telle figure, les trois dimensions, d'un seul mot, c'est le corps.

Le tact, avec la vue, suffit-il à donner ce qui résiste, le solide avec ses qualités, le corps? Je ne veux pas trop l'examiner. L'analyse me forcerait peut-être d'admettre ici l'intervention nécessaire de toute autre chose encore que le sens du toucher. J'aime mieux supposer qu'en effet le toucher, la sensation donne l'idée de corps, telle que je viens de la déterminer. Que la sensation aille jusque là, je veux l'accorder ; qu'elle aille plus loin, je le nie, et Locke ne le pré-

tend pas. Locke, dans le chapitre exact, ingénieux, inattaquable, où presque sans esprit de système il recherche ce qui dérive de la vue et de l'attouchement, n'en tire rien de plus que le solide, c'est-à-dire le corps. Si donc plus tard et systématiquement il prétend, comme nous l'avons vu, que l'idée de l'espace nous est donnée par la sensation, à savoir par la vue et par l'attouchement, il suit qu'il réduit l'idée d'espace à l'idée de corps, et que pour lui l'espace ne peut être rien autre chose que le corps lui-même, le corps agrandi, multiplié d'une manière indéfinie, le monde, l'univers, et non seulement l'univers réel, mais l'univers possible. Et en effet, § 10 du chap. XIII: « Il est certain, dit « Locke, que nous avons l'idée du lieu par les « mêmes moyens que nous acquérons celle de « l'espace dont le lieu n'est qu'une considération « particulière, bornée à certaines parties, je « veux dire par la vue et l'attouchement... » Même chapitre, même paragraphe: « Que si l'on « dit que l'univers est quelque part, cela n'em« porte dans le fond autre chose si ce n'est que « l'univers existe... » Cela est clair, c'est-à-dire, que l'espace de l'univers équivaut ni plus ni moins à l'univers lui-même, et comme l'idée de l'univers n'est après tout que l'idée du corps,

c'est à celle-là que se réduit l'idée de l'espace. Telle est la génération nécessaire de l'idée d'espace dans le système de Locke.

Qu'il y ait au milieu de ces différens chapitres des paragraphes contradictoires les uns avec les autres, et que la contradiction soit souvent poussée jusqu'à l'évidence la plus grossière, cela est vrai, mais il ne l'est pas moins que le système de Locke étant donné, c'est-à-dire ici la sensation comme principe unique de l'idée d'espace, le résultat qui suit nécessairement est l'idée d'espace telle que Locke vient de la faire. Encore une fois, voici le principe : l'idée d'espace est donnée par la vue et l'attouchement; et voici le résultat : demander si l'univers existe quelque part, c'est demander seulement si l'univers existe. Sur la route, il est vrai, Locke ne marche pas d'un pas très ferme, il fait plus d'un faux pas; cependant il arrive au résultat que je vous ai signalé, et que lui imposait son système. Or, ce résultat, est-ce la réalité? L'idée d'espace issue de la sensation, fille systématique du toucher et de la vue, est-elle l'idée d'espace, telle qu'elle est dans votre esprit et dans celui de tous les hommes? Voyons, si en effet aujourd'hui, tels que nous sommes, nous confondons

l'idée de corps et l'idée d'espace, si là pour nous il n'y a qu'une seule et même idée.

Mais en faisant sur nous-mêmes une pareille expérience, gardons-nous de deux choses qui corrompent toute expérience. Gardons-nous d'avoir en vue telle ou telle conclusion systématique ; et gardons-nous de songer à une origine quelconque, car la préoccupation de telle ou telle origine pourrait, à notre insu même, nous engager dans une mauvaise voie, nous faire attribuer aux idées, telles qu'elles sont aujourd'hui dans notre conscience, tel ou tel caractère, plus en rapport avec l'origine que nous préférons intérieurement. Nous rechercherons plus tard les conclusions systématiques qu'on peut tirer de l'expérience que nous voulons instituer ; plus tard nous remonterons jusqu'à l'origine de l'idée qu'il s'agit et qu'il suffit d'abord de constater sans aucun préjugé, sans aucune vue étrangère.

L'idée d'espace se réduit-elle dans l'entendement à l'idée de corps? telle est la question; c'est une question de fait. Prenons tel corps que vous voudrez; prenons ce livre qui est sous nos yeux, sous notre main; il résiste, il est solide, il est plus ou moins dur, il a telle figure, etc. Ne pensez-vous rien de plus à son égard? Ne croyez-vous point, par exemple, que ce corps est

quelque part, dans un certain lieu? Ne vous étonnez pas, Messieurs, de la naïveté de mes questions, il ne faut pas craindre de ramener les philosophes aux questions les plus simples, car précisément parce qu'elles sont les plus simples, ils les négligent souvent, et systématisent avant d'avoir interrogé les faits les plus évidents, qui, omis ou faussés, les précipitent dans des systèmes absurdes.

Ce corps est-il quelque part? est-il dans un lieu? Oui, sans doute, répondront tous les hommes. Eh bien, prenons un corps plus considérable, prenons le monde. Le monde aussi est-il quelque part, est-il dans un lieu? Personne n'en doute. Prenons des milliers de mondes, des milliards de mondes, et ne pourrons-nous pas sur ces milliards de mondes faire la même question que je viens de faire sur ce livre? Sont-ils quelque part? Sont-ils dans un lieu, c'est-à-dire, Messieurs, sont-ils dans un espace? On peut faire la question pour un monde et des milliards de mondes comme pour ce livre, et à toutes ces questions vous répondez également : Ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, sont dans un lieu, sont dans l'espace. Il n'y a pas une créature humaine, sinon un philosophe préoccupé d'un système, qui puisse

mettre en doute ce que je viens de vous dire. Prenez le sauvage auquel Locke en appelle si souvent, prenez l'enfant, prenez l'idiot, à moins qu'il ne le soit complétement, et si quelqu'une de ces créatures humaines a l'idée d'un corps quelconque, livre, ou monde, ou milliard de mondes, elle croit naturellement, sans s'en rendre compte, que ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, dans un lieu, dans un espace. Qu'est-ce à dire? C'est reconnaître d'une manière plus ou moins implicite qu'autre chose est l'idée d'un livre, d'un monde, de milliards de mondes, solides, résistans, situés dans un espace, et autre chose l'idée de l'espace dans lequel ce livre, ce monde, ou ces milliards de mondes sont situés et renfermés. Donc autre chose est l'idée de l'espace, et autre chose est l'idée de corps.

Cela est si évident, que Locke lui-même, quand il n'est pas sous le joug de son système, distingue parfaitement l'idée du corps, du solide, et celle de l'espace, et en établit très bien la différence. Ainsi, par exemple, livre II, chapitre XIII, § 11 :

« J'en appelle à ce que chacun juge en soi-
« même pour savoir si l'idée de l'espace n'est
« pas aussi distincte de celle de la solidité que

« l'idée de la couleur qu'on nomme écarlate. Il « est vrai que la *solidité* ne peut subsister sans « l'étendue (prise ici pour l'espace); ni l'écarlate « ne saurait exister non plus sans l'étendue, ce « qui n'empêche pas que ce ne soient des idées « distinctes. Il y a plusieurs idées qui pour exis- « ter, ou pour pouvoir être conçues, ont abso- « lument besoin d'autres idées dont elles sont « pourtant très différentes. Le mouvement ne « peut être ni être conçu sans l'espace, et ce- « pendant le mouvement n'est point l'espace, « ni l'espace le mouvement, et ce sont deux idées « fort distinctes. Il en est de même, à ce que je « crois, de l'espace et de la solidité. La solidité « est une idée si inséparable du corps, que c'est « parce que le corps est solide qu'il remplit l'es- « pace, qu'il touche un autre corps, qu'il le « pousse et par là lui communique du mouve- « ment.... »

Suivent plusieurs considérations qui développent tout au long la différence qui sépare les corps et l'espace, considérations qui remplissent plus de dix paragraphes auxquels je renvoie pour ne pas trop multiplier les citations. Je ne puis cependant me refuser de vous lire ici un passage décisif et curieux, chapitre XIV, § 5.

« Il y a bien des gens au nombre desquels je

« me range qui croient avoir des idées claires et « distinctes du pur espace et de la solidité, et « qui s'imaginent pouvoir penser à l'espace sans « y concevoir quoi que ce soit qui résiste ou qui « soit capable d'être poussé par aucun corps. « C'est là, dis-je, l'idée de l'espace pur, qu'ils « croient avoir aussi nettement dans l'esprit que « l'idée qu'on peut se former de l'étendue du « corps; car l'idée de la distance qui est entre les « parties opposées d'une surface concave est tout « aussi claire, selon eux, sans l'idée d'aucune « partie solide qui soit entre deux, qu'avec cette « idée. D'un autre côté, ils se persuadent qu'outre « l'idée de l'espace pur, ils en ont une autre tout-« à-fait différente de quelque chose qui remplit « cet espace, et qui peut en être chassé par l'im-« pulsion de quelque autre corps, ou résister « à ce mouvement. Que s'il se trouve d'autres « gens qui n'aient pas ces deux idées distinctes, « mais qui les confondent et des deux n'en fas-« sent qu'une, je ne vois pas que des personnes « qui ont la même idée sous différens noms, ou « qui donnent le même nom à des idées diffé-« rentes puissent s'entretenir ensemble; pas plus « qu'un homme qui n'est ni aveugle, ni sourd, « et qui a des idées distinctes de la couleur nom-« mée écarlate et du son de la trompette ne pour-

« rait discourir de l'écarlate avec l'aveugle dont « je parle ailleurs, qui s'était figuré que l'idée de « l'écarlate ressemblait au son d'une trompette. »

Ainsi, Messieurs, selon Locke lui-même, l'idée d'espace et l'idée de corps sont totalement distinctes. Pour établir et bien mettre en lumière cette distinction, reconnaissons la diversité des caractères que présentent ces deux idées.

Vous avez l'idée d'un corps ; vous croyez qu'il est ; mais serait-il possible, et pourriez-vous supposer qu'il ne fût pas ? Je vous le demande, ne pouvez-vous pas supposer que ce livre soit détruit ? Sans doute. Et ne pouvez-vous supposer aussi que le monde entier soit détruit, et qu'il n'y ait pas de corps ? Vous le pouvez. Pour vous, constitués tels que vous l'êtes, la supposition de la non existence des corps n'implique pas contradiction. Et, comment appelle-t-on l'idée d'une chose que nous concevons comme pouvant ne pas être ? On l'appelle une idée contingente et relative. Mais si vous pouvez supposer ce livre détruit, le monde détruit, toute matière détruite, pouvez-vous supposer l'espace détruit ? pouvez-vous supposer qu'alors même qu'il n'y aurait plus de corps, il ne resterait pas un espace pour les corps qui arriveraient à l'existence ?

Vous ne le pouvez pas; et s'il est au pouvoir de la pensée de l'homme de supposer la non existence des corps, il n'est pas en son pouvoir de supposer la non-existence de l'espace; l'idée de l'espace est donc une idée nécessaire et absolue. Voilà déja deux caractères parfaitement distincts qui séparent les deux idées de corps et d'espace.

De plus, tout corps est évidemment limité; vous saisissez ses limites de toutes parts. Agrandissez, étendez, multipliez ce corps par des milliers de corps analogues; vous aurez reculé les limites de ce corps, vous ne les aurez pas détruites, vous les concevrez encore. Mais pour l'espace, il n'en va pas ainsi. L'idée de l'espace vous est donnée, comme celle d'un continu dans lequel vous pouvez bien opérer des divisions utiles et commodes, mais artificielles, sous lesquelles subsiste l'idée d'un espace sans aucune limite. Car par delà telle portion déterminée d'espace, il y a de l'espace encore; et par delà cet espace, il y a toujours et toujours l'espace. Ainsi, tandis que le corps a nécessairement dans toutes ses dimensions quelque autre chose qui le borne, à savoir l'espace qui le renferme, l'espace au contraire n'a pas de limites.

L'idée de corps n'est pas complète sans celle

de forme et de figure ; ce qui implique que vous pouvez toujours vous le représenter sous une forme déterminée ; c'est toujours une image. Loin delà, l'espace est une conception, et non une image ; et aussitôt que vous concevez l'espace imaginativement, aussitôt que vous vous le représentez sous une forme déterminée quelconque, ce n'est plus l'espace que vous concevez, mais quelque chose, mais un corps dans l'espace. L'idée d'espace est une conception de la raison, distincte de toute représentation sensible.

Je pourrais prolonger cette opposition des caractères de l'idée de corps et de l'idée d'espace. Il me suffit d'avoir constaté ces trois caractères fondamentaux : 1° l'idée de corps est une idée contingente et relative, tandis que l'idée d'espace est une idée nécessaire et absolue ; 2° l'idée de corps implique l'idée de limite, et l'idée d'espace implique l'absence de toute limite ; 3° enfin l'idée de corps est une représentation sensible, et l'idée d'espace est une conception pure et toute rationelle.

Si ces caractères sont incontestablement ceux de l'idée de l'espace et de l'idée de corps, il suit que ces deux idées sont profondément distinctes, et que toute philosophie qui prétendra s'ap-

puyer sur l'observation des phénomènes de l'entendement, ne devra jamais les confondre. Cependant le résultat systématique de Locke est précisément la confusion de l'idée d'espace avec l'idée de corps; et ce résultat dérive nécessairement du principe même de Locke. En effet, condamnée à venir de la sensation, et ne pouvant venir ni de l'odorat, ni de l'ouïe, ni du goût, il fallait bien que l'idée d'espace vînt de la vue et du toucher; et venant de la vue et du toucher, elle ne pouvait être autre chose que l'idée de corps plus ou moins généralisée. Or, il a été démontré que l'idée d'espace n'est pas celle de corps; elle ne vient donc pas de la vue et du tact; elle ne vient donc pas de la sensation; et comme elle ne vient pas davantage de la réflexion, du sentiment de nos opérations, et qu'elle est pourtant, il s'ensuit que toutes les idées ne dérivent pas seulement de la sensation et de la réflexion, et que le système de Locke, sur l'origine des idées, est incomplet et vicieux, du moins en ce qui regarde l'idée d'espace.

Mais quoi, Messieurs, ce système, appelé à de si grandes destinées, ne contient-il donc autre chose qu'une contradiction manifeste et choquante avec les faits admis par tous les hommes? Pour mieux pénétrer dans le système de Locke, et saisir

ce qu'il peut avoir de bon, comme nous venons de reconnaître ce qu'il a de vicieux, il faut descendre nous-mêmes sur le terrain de Locke, et jusqu'à la question qui est pour lui la question philosophique par excellence. Après avoir déterminé les caractères que l'idée d'espace et l'idée de corps ont aujourd'hui dans l'intelligence de tous les hommes, et montré que ces caractères déposent d'une profonde différence entre ces deux idées, il faut rechercher quelle est leur origine, quelle est l'origine de l'idée d'espace relativement à l'idée de corps. Tout a été simple et clair jusqu'ici, j'espère; car nous ne sommes pas sortis de l'intelligence humaine telle qu'elle est aujourd'hui. Poursuivons, et tâchons de ne pas laisser s'éteindre les lumières que nous devons à une observation impartiale dans les ténèbres d'aucune hypothèse.

Il y a deux sortes d'origine; il y a dans les connaissances humaines deux ordres de rapports qu'il importe de bien distinguer.

Deux idées étant données, on peut chercher si l'une ne suppose pas l'autre; si l'une étant admise, ne pas admettre l'autre n'est pas encourir le reproche de paralogisme. C'est là l'ordre logique des idées entre elles.

Si l'on envisage sous ce point de vue la ques-

tion de l'origine des idées, voici ce qui en résulte pour le point particulier qui nous occupe.

Étant données l'idée de corps et l'idée d'espace, laquelle suppose l'autre? Laquelle est la condition logique de l'admission de l'autre? Évidemment c'est l'idée d'espace qui est la condition logique de l'admission de l'idée de corps. En effet, prenez tel corps que vous voudrez, vous ne pouvez en admettre l'idée qu'à la condition que vous admettiez en même temps l'idée d'espace; sans quoi vous admettriez un corps qui ne serait nulle part, qui n'aurait point de lieu, et un tel corps est inconcevable. Prenez un agrégat de corps, ou prenez un seul corps, puisque tout corps est aussi un agrégat de parties, ces parties sont plus ou moins distantes entre elles, et en même temps elles coexistent l'une à l'autre ; ce sont là les conditions de tout corps, même le moindre. Mais ne voyez-vous pas quelle est la condition de l'idée de la coexistence et de la distance? Évidemment l'idée d'espace. Car comment pourrait-il y avoir de la distance entre des corps ou entre les parties d'un corps sans espace, et quelle coexistence est possible sans un continu quelconque? Il en est de même de la contiguité. Détruisez par la pensée la continuité de l'espace, nulle distance n'est ap-

préciable, nulle coexistence, nulle contiguïté n'est possible. De plus, le continu, c'est l'étendu. Il ne faut pas croire, et Locke l'a très bien établi (Liv. II, chap. XIII, § 11), que l'idée d'étendue soit adéquate à l'idée de corps. L'attribut fondamental du corps, c'est la résistance; de là la solidité; mais la solidité n'implique pas en soi que cette solidité soit étendue (1). L'étendue n'est qu'à la condition d'un continu, c'est-à-dire de l'espace. L'étendue du corps suppose donc déja l'espace; l'espace n'est pas le corps ou la résistance, mais ce qui résiste ne résiste que sur un point quelconque réel; or, tout point réel quelconque est étendu, est dans l'espace; donc, ôtez l'idée d'espace et d'étendue et nul corps réel n'est supposable. Donc, comme conclusion dernière, dans l'ordre logique des connaissances humaines, ce n'est pas l'idée de corps qui est la condition logique de l'admission de l'idée d'espace; c'est, au contraire, l'idée d'espace, l'idée d'un continu, l'idée d'étendue, qui est la condition logique de l'admission de la moindre idée de corps.

Cela, Messieurs, est hors de doute, et quand

(1) Sur ce point important voyez l'*Essai* de D. Stewart *sur l'Idéalisme de Berkeley, Essais Philosophiques*, trad. de M. Huret, pag. 147.

on envisage sous le point de vue logique la question de l'origine des idées, cette solution qui est incontestable accable le système de Locke. Or, c'est par là que l'école idéaliste a pris, en général, la question de l'origine des idées. Par l'origine des idées, elle entend d'ordinaire la filiation logique des idées entre elles. Voilà pourquoi elle a pu dire avec son dernier et son plus illustre interprète, que loin que l'idée de corps soit le fondement (Kant aurait dû ajouter le fondement logique) de l'idée d'espace, c'est l'idée d'espace qui est le fondement (la condition logique) de l'idée de corps. L'idée de corps nous est donnée par le toucher et par la vue, c'est-à-dire par l'expérience et l'expérience des sens. Au contraire, l'idée d'espace nous est donnée, à l'occasion de l'idée de corps, par la pensée, l'entendement, l'esprit, la raison, enfin par une puissance autre que la sensation. De là cette formule kantienne : l'idée pure et rationnelle de l'espace vient si peu de l'expérience, qu'elle est la condition de toute expérience ; et cette formule hardie est d'une rigueur incontestable prise d'un certain côté, du côté de l'ordre logique des connaissances humaines.

Mais ce n'est pas là, Messieurs, l'ordre unique de la connaissance ; et le rapport logique n'é-

puise pas tous les rapports qui peuvent soutenir les idées entre elles. Il en est un autre encore, celui d'antériorité ou de postériorité, l'ordre du développement relatif des idées dans le temps, leur ordre chronologique; et on peut aussi envisager sous ce point de vue la question de l'origine des idées. Or, l'idée d'espace qui est bien, nous l'avons vu tout à l'heure, la condition logique de toute expérience sensible, est-elle aussi la condition chronologique de toute expérience, et de l'idée de corps? Je n'en crois rien. Non, Messieurs, à prendre les idées dans l'ordre où elles se produisent dans l'intelligence, à ne rechercher que leur histoire et leur apparition successive, il n'est point vrai que l'idée d'espace soit l'antécédent de l'idée de corps. En effet, il est si peu vrai que l'idée d'espace suppose chronologiquement l'idée de corps, que si vous n'aviez pas l'idée de corps, vous n'auriez jamais l'idée d'espace. Otez toute sensation, ôtez la vue et le toucher, vous n'avez plus aucune idée de corps; et par conséquent aucune idée d'espace. L'espace est le lieu des corps; qui n'a pas l'idée d'un corps, n'aura jamais l'idée de l'espace qui le renferme. Rationnellement, logiquement, si vous n'avez point l'idée d'espace, vous ne pouvez avoir l'idée d'un corps;

mais la réciproque est vraie chronologiquement, et de fait, l'idée d'espace n'arrive qu'avec l'idée de corps; et, comme vous n'avez point l'idée de corps, sans qu'aussitôt vous n'ayez l'idée d'espace, il suit que ces deux idées sont contemporaines. J'irai plus loin. Non seulement on peut dire que l'idée de corps est contemporaine de l'idée d'espace, mais on peut dire, mais il faut dire qu'elle lui est antérieure. En effet, l'idée d'espace est contemporaine de l'idée de corps en ce sens qu'aussitôt que l'idée de corps vous est donnée, vous ne pouvez pas ne pas avoir celle d'espace; mais enfin il a fallu que vous ayez d'abord celle de corps, pour que, l'idée d'un corps vous étant donnée, celle de l'espace qui le renferme, vous apparût. C'est donc par l'idée de corps que vous allez à l'idée d'espace. Otez l'idée d'un corps, vous n'aurez jamais l'idée de l'espace qui le renferme; l'une peut donc être appelée la condition historique et chronologique de l'autre.

Sans doute, je ne saurais trop le répéter, car c'est là qu'est le nœud de la difficulté, le secret du problème, sans doute aussitôt que l'idée de corps est donnée, à l'instant l'idée d'espace arrive; mais enfin, si cette condition n'était accomplie, l'idée

d'espace n'entrerait jamais dans l'entendement. Quand elle y est, elle s'y établit et y persiste indépendante de l'idée de corps qui l'y a introduite; car on peut supposer l'espace sans corps, tandis qu'on ne peut supposer de corps sans espace. Il n'est pas possible aujourd'hui à la raison, de comprendre l'idée de corps, si préalablement elle ne comprend l'idée d'espace; mais autrefois, dans le berceau des connaissances humaines, si l'idée de corps n'avait pas été donnée, jamais l'idée d'espace ne serait entrée dans l'entendement. L'une a été la condition chronologique de l'autre, comme l'autre en est la condition logique (1). Les deux ordres sont complétement renversés, et, à le bien prendre, tout le monde a raison et tout le mode a tort d'une certaine façon. Logiquement, l'idéalisme et Kant ont bien raison de soutenir que l'idée pure de l'espace est la condition de l'idée de corps et de l'expérience; et chronologiquement, l'empirisme et Locke ont raison à leur tour de prétendre que l'expérience, à savoir ici la sensation, et la sen-

(1) Sur la distinction de l'ordre logique et de l'ordre historique ou chronologique des connaissances humaines, voyez dans les *Fragmens philosophiques* le *Programme du Cours de philosophie* de 1817, pag. 272.

sation de la vue et du toucher, est la condition de l'idée d'espace et du développement de la de la raison.

En général, l'idéalisme néglige plus ou moins la question de l'origine des idées, et ne les envisage guère que dans leurs caractères actuels. Se plaçant d'abord au faîte de l'entendement développé comme il l'est aujourd'hui, il n'en recherche pas les acquisitions successives et le développement historique; il ne recherche pas l'ordre chronologique des idées, il s'arrête à leur vertu logique; il part de la raison, non de l'expérience. Locke, au contraire, préoccupé de la question de l'origine des idées, en néglige les caractères actuels, confond leur condition chronologique avec leur fondement logique, et la puissance de la raison avec celle de l'expérience qui la précède et la guide, mais ne la constitue pas. L'expérience, mise à sa juste place, est la condition, non le fondement de la connaissance. Va-t-elle plus loin, et prétend-elle constituer toute la connaissance? Ce n'est plus alors qu'un système, un système incomplet, exclusif, vicieux; c'est l'empirisme, ou l'opposé de l'idéalisme, lequel est à son tour l'exagération de la puissance propre de la raison, l'usurpation de la raison sur l'expérience, la destruction ou

l'oubli de la condition chronologique et expérimentale de la connaissance, dans la préoccupation exclusive de ses principes logiques et rationnels. Or, c'est Locke qui a introduit et accrédité l'empirisme dans la philosophie du dix-huitième siècle.

Locke a très bien vu que nous n'aurions aucune idée de l'espace si nous n'avions quelque idée de corps. Ce n'est pas le corps qui constitue l'espace, je l'ai prouvé, mais c'est le corps qui remplit l'espace. Si c'est le corps qui remplit l'espace, c'est le corps qui le mesure; si c'est le corps qui remplit et mesure l'espace, il suit que si l'espace n'est pas le corps, toujours est-il que nous ne savons de l'espace que ce que le corps nous en apprend. Locke a vu cela; c'est là son mérite. Son tort est, 1° d'avoir confondu ce qui remplit et mesure l'espace et nous le révèle, avec l'idée propre de l'espace; 2° et ce second tort est beaucoup plus général et plus compréhensif que le premier, d'avoir confondu la condition chronologique des idées avec leur condition logique, les données expérimentales, externes ou internes, à la condition desquelles l'entendement conçoit certaines idées, avec ces idées elles-mêmes.

C'est là le point de vue critique le plus général

qui domine toute la métaphysique de Locke. Je le tire de l'examen auquel je viens de soumettre sa théorie de l'idée de l'espace; je puis l'appliquer, et je l'appliquerai dans les prochaines leçons, à sa théorie de l'idée de l'infini, du temps et d'autres idées que Locke s'était vanté, vous le savez, de déduire aisément de l'expérience, de la sensation ou de la réflexion.

DIX-HUITIÈME LEÇON.

Suite de l'examen du second livre de l'*Essai sur l'entendement humain.* De l'idée de temps. — De l'idée d'infini. — De l'idée d'identité personnelle. — De l'idée de substance.

Messieurs,

Je commencerai par mettre sous vos yeux les résultats que nous a donnés la dernière leçon; il s'agissait de l'espace.

Une saine philosophie ne doit pas sans doute retrancher et détruire les questions ontologiques de la nature de l'espace en lui-même, s'il est matériel ou spirituel, s'il est une substance ou un attribut, s'il est indépendant de Dieu ou s'il se rapporte à Dieu même; car toutes ces questions sont incontestablement dans l'esprit humain; mais elle doit les ajourner jusqu'au temps où des observations psychologiques, bien faites et habilement combinées, nous permettront de les résoudre. Elle s'occupera donc

d'abord de la question toute psychologique de l'idée de l'espace.

Il suffit d'interroger l'entendement humain tel qu'il est aujourd'hui dans tous les hommes, pour y reconnaître l'idée de l'espace avec ces trois caractères éminents parmi plusieurs autres : 1° l'espace nous est donné comme nécessaire, tandis que le corps nous est donné comme pouvant être ou n'être pas; 2° l'espace nous est donné comme sans limites, le corps nous est donné comme limité de toutes parts; 3° l'idée de l'espace est toute rationnelle, celle du corps est accompagnée d'une représentation sensible.

La question préliminaire des caractères actuels de l'idée d'espace ainsi résolue, on peut aborder sans danger la question tout autrement difficile et obscure de l'origine de l'idée d'espace. Or, ici, nous avons distingué soigneusement deux points de vue liés intimement ensemble, mais que l'analyse doit séparer, savoir : l'ordre logique des idées et leur ordre chronologique. Aux yeux de la raison et de la logique, le corps présuppose l'espace; car qu'est-ce qu'un corps? la juxtà-position, la coexistence de points résistants, c'est-à-dire solides; mais où se ferait la juxtà-position et la coexistence, sinon dans un continu, dans un espace? D'un autre côté, si dans l'ordre de

la raison et de la nature le corps présuppose l'espace, il faut reconnaître que dans l'ordre chronologique il y a contemporanéité entre l'idée de corps et l'idée d'espace, puisque nous ne pouvons avoir l'idée de corps sans celle d'espace, ni celle d'espace sans celle de corps. Et si, dans cette contemporanéité, on peut distinguer un antécédent, ce n'est pas l'idée d'espace qui est antérieure à celle de corps, c'est celle de corps qui est antérieure à celle d'espace: ce n'est pas par l'idée d'espace que nous débutons; et si la sensibilité, si le toucher ne prenait l'initiative et ne nous donnait immédiatement l'idée de la résistance, du solide, du corps, nous n'aurions jamais l'idée d'espace. Cette initiative que prend le toucher marque du caractère d'antécédent l'idée de solide et de corps, relativement à celle d'espace. Sans doute l'idée de solide et de corps, ne peut être achevée dans la pensée, sans que déja nous n'ayons l'idée d'espace; mais elle y naît la première; elle précède, en quelque degré, l'idée d'espace, qui la suit immédiatement.

Voilà donc deux ordres parfaitement distincts l'un de l'autre, et même opposés l'un à l'autre. Dans l'ordre de la nature et de la raison, le corps présuppose l'espace. Dans l'ordre de l'acquisi-

tion de la connaissance, c'est au contraire l'idée confuse et obscure de solide et de corps, qui est la condition de l'idée de l'espace. Or, l'idée de corps est acquise dans la perception du tact, aidé de la vue; elle est donc une acquisition de l'expérience ; il est donc vrai de dire que dans l'ordre chronologique de la connaissance, l'expérience et un développement quelconque des sens sont la condition de l'acquisition de l'idée d'espace; et en même temps, comme le corps présuppose l'espace, et que l'idée d'espace nous est donnée par la raison, non par les sens et l'expérience, il est vrai de dire logiquement que c'est l'idée d'espace et un exercice quelconque de la raison qui sont présupposés dans l'expérience.

De ce point de vue se découvrent le véritable caractère, le mérite et les défauts de la théorie de Locke. Qu'a fait Locke ? Je crains qu'il n'ait détruit, au lieu de se contenter de les ajourner, les questions ontologiques de la nature de l'espace ; toujours est-il qu'il a eu la sagesse de s'occuper avant tout de la question psychologique de l'idée d'espace. Mais il aurait dû s'arrêter plus long-temps sur les caractères actuels de cette idée; et ça été pour lui une faute grave de se jeter d'abord dans la question de son origine. Or, son système général sur l'origine des idées

étant que toutes nos idées dérivent de deux sources, la réflexion, c'est-à-dire la conscience, et la sensation, comme l'idée d'espace ne peut pas venir de la conscience, il fallait bien qu'elle vînt de la sensation; et pour tirer l'idée d'espace de la sensation, il fallait nécessairement la réduire à l'idée de corps. C'est aussi ce qu'a fait Locke dans les parties systématiques de son ouvrage, sauf à se contredire plus d'une fois, car souvent il parle de l'espace comme tout-à-fait distinct de la solidité. Mais quand revient son système, quand revient la nécessité de tirer l'idée d'espace de la sensation, alors il affirme que l'idée d'espace est acquise par la vue et par le toucher. Or, le toucher aidé de la vue ne donne que le corps et non pas l'espace : par cela seul, implicitement, Locke réduit l'espace au corps; et il le fait même explicitement lorsqu'il dit que, demander si l'univers existe quelque part, c'est demander si l'univers existe. L'assimilation de l'existence de l'espace à l'existence de l'univers est celle de l'idée d'espace à l'idée de corps; et cette assimilation était nécessaire pour que le système fût rigoureux au moins en apparence. Mais la croyance universelle du genre humain déclare qu'autre chose est le corps, autre chose est l'es-

pace qui le renferme, autre chose est l'univers et tous les univers possibles, et l'espace infini et illimité qui les embrasserait. Les corps mesurent l'espace et ne le constituent pas. L'idée de corps est bien l'antécédent de celle d'espace; mais elle n'est pas cette idée même.

Voilà, Messieurs, où nous en sommes : avançons; interrogeons successivement le second livre de l'*Essai sur l'Entendement humain* sur l'origine des idées les plus importantes, et nous verrons que Locke y confond constamment l'ordre d'acquisition de nos connaissances avec leur ordre logique, et l'antécédent nécessaire d'une idée avec cette idée même. Je me propose d'examiner aujourd'hui le système de Locke par rapport à l'idée du temps, à l'idée de l'infini, à l'idée de l'identité personnelle, à l'idée de la substance. Je commence, comme Locke, par l'idée du temps.

Ici, la première régle, vous le savez, c'est de négliger la question de la nature du temps, et de rechercher seulement quelle est l'idée du temps dans l'entendement humain, si elle y est, et avec quels caractères elle y est. Elle y est, Messieurs. Il n'y a personne qui, aussitôt qu'il a sous les yeux ou qu'il se représente dans son imagination un événement quelconque, ne conçoive que cet événement s'est passé ou se

passe dans un certain temps. Je vous demande si vous pouvez supposer un événement duquel vous ne soyez forcé de concevoir qu'il s'est passé telle heure, tel jour, telle semaine, telle année, tel siècle. Il n'y a pas un événement réel ou possible qui échappe à la nécessité de cette conception d'un temps dans lequel il se soit passé. Vous pouvez supposer même l'abolition de tout événement, mais vous ne pouvez pas supposer celle du temps. Devant une horloge, on peut très bien faire la supposition que d'une heure à l'autre il ne s'est passé aucun événement; cependant vous n'êtes pas moins convaincu que le temps s'est écoulé, alors même que nul événement n'a marqué son cours. L'idée du temps est donc, comme l'idée de l'espace, marquée d'un caractère de nécessité. J'ajoute que, comme l'espace, le temps est illimité. Les divisions du temps, comme celles de l'espace, sont purement artificielles, et supposent une unité, un continu absolu de temps. Prenez des milliers d'événemens, faites sur ces milliers d'événemens ce que vous avez fait sur les corps, multipliez-les indéfiniment, et ils ne suffiront pas au temps qui les précède et qui les surpasse. Avant tous les temps finis, et par delà tous les temps finis, est encore le temps illimité, infini,

inépuisable. Enfin, comme l'idée de l'espace illimité et nécessaire, l'idée du temps nécessaire et illimité est une idée pure de la raison qui échappe à toute représentation, et à toutes les prises de l'imagination et de la sensibilité.

Maintenant il en est de l'origine de l'idée du temps comme de l'origine de l'idée de l'espace. Ici encore distinguez l'ordre d'acquisition de nos idées et leur ordre logique. Dans l'ordre logique des idées, l'idée d'une succession quelconque d'événemens présuppose celle du temps ; il ne peut y avoir de succession qu'à la condition d'une durée continue aux différens points de laquelle soient attachés les divers nombres de la succession. Otez donc la continuité du temps, vous ôtez la possibilité de la succession des événemens ; comme étant ôtée la continuité de l'espace, est nécessairement abolie la possibilité de la juxta-position et de la coexistence des corps. Mais dans l'ordre chronologique, c'est au contraire l'idée d'une succession d'événemens qui précède l'idée du temps qui les renferme. Je ne veux pas dire, pour le temps comme pour l'espace, que nous ayons une idée claire, complète, achevée d'une succession, et qu'ensuite arrive dans l'entendement l'idée d'un tems qui renferme cette succession. Je dis seulement qu'il faut bien

que nous ayons d'abord la perception de quelques événemens, pour que nous concevions que ces événemens sont dans un temps. Le temps est le lieu des événemens, comme l'espace est celui des corps; qui n'aurait l'idée d'aucun événement, n'aurait l'idée d'aucun temps. Si donc la condition logique de l'idée de succession est dans l'idée de temps, la condition chronologique de l'idée du temps est dans l'idée de succession.

Nous voilà, Messieurs, arrivés à ce résultat, que l'idée de succession est l'occasion, l'antécédent chronologique de la conception nécessaire du temps. Or, toute idée de succession est incontestablement une acquisition de l'expérience; reste à savoir de quelle expérience. Est-ce l'expérience intérieure ou extérieure? celle des sens ou celle des opérations de l'ame? La première succession nous est-elle donnée dans le spectacle des événemens extérieurs, ou dans la conscience des événemens qui se passent en nous?

Prenez une succession d'événemens extérieurs; pour que ces événemens se succèdent, il faut qu'il y ait un premier, un second, un troisième événement, etc. Mais, si quand vous voyez le second événement, vous ne vous sou-

veniez pas du premier, il n'y aurait pas de second, il n'y aurait pas de succession pour vous; vous vous arrêteriez toujours à un premier qui n'aurait pas même pour vous le caractère de premier, puisqu'il n'y aurait pas de second. L'intervention de la mémoire est donc nécessaire pour concevoir une succession quelconque. Or, la mémoire n'a pour objet rien d'extérieur; elle ne se rapporte point aux choses, mais à nous; nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. Quand on dit : Nous nous souvenons d'une personne, nous nous souvenons d'un lieu, cela ne veut pas dire autre chose, sinon, nous nous souvenons d'avoir été voyant tel lieu, nous-nous souvenons d'avoir été voyant ou entendant telle personne. Il n'y a mémoire que de nous-mêmes, car il n'y a mémoire qu'à cette condition qu'il y ait eu conscience. Si donc la conscience est la condition de la mémoire, comme la mémoire est la condition de l'idée de succession, il suit que la première succession nous est donnée en nous-mêmes, dans la conscience, dans les objets et les phénomènes propres de la conscience, dans nos pensées, dans nos idées. Mais, si la première succession qui nous est donnée est celle de nos idées, comme à toute

succession est attachée nécessairement la conception du temps, il suit encore que la première idée que nous ayons du temps est celle du temps dans lequel nous sommes; et de même que la première succession est pour nous la succession de nos idées, de même la première durée est pour nous notre propre durée; la succession des événemens extérieurs et la durée dans laquelle s'accomplissent ces événemens, ne nous sont connues qu'après. Je ne dis pas que la succession des événemens extérieurs ne soit qu'une induction de la succession de nos idées; je ne dis pas non plus que la durée extérieure ne soit qu'une induction de notre durée personnelle; mais je dis que nous ne pouvons avoir l'idée ni d'une succession ni d'une durée extérieure, qu'après avoir eu la conscience et la mémoire de quelques phénomènes intérieurs, et par conséquent la conception de notre durée propre. Ainsi, en résumé, la première durée qui nous est donnée, c'est la nôtre, parce que la première succession qui nous est donnée, c'est la succession de nos idées.

Une analyse approfondie peut aller plus loin encore; il y a une foule d'idées, de phénomènes sous les yeux de la conscience; recher-

cher quelle est la première succession qui nous est donnée, c'est rechercher quelles sont nos premières idées, les premiers phénomènes qui tombent sous la conscience, et qui forment la première succession. Or il est évident que pour les sensations, elles ne sont des phénomènes de conscience que sous cette condition, que nous y fassions attention. Mille et mille impressions peuvent assaillir ma sensibilité; si je n'y donne pas mon attention, je n'en ai pas conscience. Il en est de même de beaucoup de pensées, qui, si mon attention est dirigée ailleurs, n'arrivent pas à ma conscience, et s'évanouissent en rêveries. La condition essentielle de la conscience c'est l'attention; le phénomène interne le plus intime à la conscience est donc l'attention, et la série des actes d'attention est nécessairement la première succession qui nous soit donnée. Or, qu'est-ce que l'attention? L'attention, ce n'est pas une réaction des organes contre l'impression reçue; ce n'est pas moins que la volonté elle-même; car nul n'est attentif qui ne veut l'être; et l'attention se résout finalement dans la volonté. Ainsi, le premier acte d'attention est un acte volontaire, le premier événement dont nous ayons conscience est une voli-

tion, et la volonté est le fond même de la conscience. La première succession est donc celle de nos actes volontaires; l'élément de succession c'est la volition. Or, la succession mesure le temps, comme le corps mesure l'espace; d'où il suit que la première succession étant celle des actes volontaires, la volonté est la mesure primitive du temps; et cette mesure a cela d'excellent, qu'elle est égale à elle-même, car tout diffère dans la conscience, sensations et pensées, tandis que les actes de l'attention, étant éminemment simples, sont essentiellement similaires.

Telle est la théorie de la mesure primitive et égale du temps, telle que nous la devons à M. de Biran, et vous pouvez la lire exprimée avec une parfaite originalité d'analyse et de style dans les leçons de M. Royer-Collard (1). M. de Biran répétait sans cesse que l'élément de la durée, c'est la volonté; et, pour passer de notre durée à la durée extérieure, de la succession de nos actes à la succession des événemens, de la mesure primitive et égale du temps, pour nous, à la mesure ultérieure et plus ou moins uni-

(1) OEuvres de Reid, t. IV, pag. 355.

forme du temps, hors de nous, M. de Biran s'appuyait sur un phénomène de la volonté à double face, qui regarde à la fois le monde extérieur et le monde intérieur. Selon M. de Biran, le type du sentiment de la volonté est dans le sentiment de l'effort. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le remue; je fais effort pour marcher, et je marche. L'effort est un rapport à deux termes. L'un est interne, savoir: la volonté, l'acte de volonté; l'autre est extérieur, savoir : le mouvement du bras, ou le pas que j'ai opéré, lequel a sa cause et sa mesure dans le mouvement intérieur de la volonté. Or l'instant n'est pas autre chose en lui-même que l'acte le plus simple de la volonté. Il est d'abord tout intérieur, puis il passe au dehors, dans le mouvement extérieur produit par le *nisus*, ou l'effort, mouvement qui réfléchit celui de la volonté, et devient la mesure de tous les mouvemens extérieurs subséquens, comme la volonté est la mesure primitive et indécomposable du premier mouvement qu'elle produit.

Sans prendre sur moi ni l'honneur ni la responsabilité de toutes les parties de cette théorie, je me hâte d'arriver à celle de Locke. Le mérite de Locke est d'avoir établi que l'idée

du temps, de la durée, de l'éternité nous est suggérée par l'idée d'une succession quelconque d'événemens, et que cette succession n'est pas prise dans le monde extérieur, mais dans le monde de la conscience. Voyez au livre II les chap. XIV, XV, XVI. Par exemple, chap. XIV, § 2 : « L'idée que nous avons de la durée nous vient « de la réflexion que nous faisons sur la suite des « idées qui se succèdent dans notre esprit. » *Ibid.* § 6 : « L'idée de la succession ne vous « vient pas du mouvement. » Et § 12 : « La suite « de nos idées est la mesure des autres succes- « sions. » Sans doute l'analyse de Locke ne va pas assez loin ; elle ne détermine pas dans quelle succession particulière d'idées nous est donnée la première sucession, la première durée. Et quand on dirait que Locke, faisant venir l'idée de la durée de la réflexion, la fait venir par conséquent du sentiment des opérations de l'ame, comme, selon Locke, les opérations de l'ame ne sont pas toutes actives et volontaires, il y aurait encore bien loin de sa théorie à celle que nous avons exposée ; mais il faut convenir aussi que l'une a pu frayer la route à l'autre, et que c'est déja beaucoup d'avoir puisé l'idée du temps à l'intérieur et dans les phénomènes de la réflexion. Là est, Messieurs, la part du

bien; celle du mal est plus considérable : mais elle tient encore à celle du bien. Locke a vu que l'idée du temps nous est donnée dans la succession, et que la première succession pour nous est nécessairement la succession de nos idées. Jusque là Locke ne mérite que des éloges, car il ne donne la succession de nos idées que comme la condition de l'acquisition de l'idée du temps ; mais la condition d'une chose est facilement prise pour cette chose elle-même, et Locke, après avoir pris l'idée de corps, pure condition de l'idée d'espace, pour l'idée d'espace, prend aussi la condition de l'idée de temps pour cette idée même ; il confond la succession avec le temps ; il ne dit plus seulement : La succession de nos idées est la condition de la conception du temps ; mais il dit : Le temps n'est rien autre chose que la succession de nos idées. Livre II, chap. XIV, § 4 : « Que la notion que nous avons de la succession « et de la durée vienne de cette source, je « veux dire de la réflexion que nous faisons sur « cette suite d'idées que nous voyons paraître « l'une après l'autre dans notre esprit, c'est ce « qui me semble suivre évidemment de ce que « nous n'avons aucune perception de la durée « qu'en considérant cette suite d'idées qui se « succèdent les unes aux autres dans notre en-

« tendement. En effet, dès que cette succession « d'idées vient à cesser, la perception que nous « avons de la durée cesse aussi, comme chacun « l'éprouve clairement par lui-même lorsqu'il « vient à dormir profondément; car, qu'il dorme « une heure, un jour, ou même une année, il n'a « aucune perception de la durée des choses tan- « dis qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette « durée est alors tout-à-fait nulle à son égard, « et il lui semble qu'il n'y a aucune différence « entre le moment où il a cessé de penser en « s'endormant, et celui où il commence à penser « de nouveau. Et je ne doute pas qu'un homme « éveillé n'éprouvât la même chose s'il lui était « alors possible de n'avoir qu'une idée dans l'es- « prit, sans qu'il lui arrivât aucun changement à « cette idée, et qu'aucune autre vînt lui suc- « céder. »

Dans tout ce morceau il y a :

1° Confusion de deux idées très distinctes, la durée et la succession;

2° Paralogisme évident, car on y explique la durée par la succession, laquelle n'est explicable que par la durée. En effet, où se succéderaient les élémens de la succession, sinon dans une durée quelconque? Où y aurait-il suc-

cession, c'est-à-dire distance entre les idées, sinon dans l'espace des idées et des esprits, savoir, le temps?

3° De plus, voyez à quels résultats conduit la théorie de Locke. Si la succession n'est plus seulement la mesure du temps, mais le temps lui-même; si la succession des idées n'est plus seulement la condition de la conception du temps, mais cette conception elle-même, il s'ensuit que le temps n'est autre chose que ce que le fait être la succession de nos idées. La succession de nos idées est plus ou moins rapide; donc le temps est plus ou moins court, non en apparence, mais en réalité; dans le sommeil absolu, dans la léthargie, toute succession d'idées, toute pensée cesse; donc alors nous ne durons pas, et non seulement nous ne durons pas, mais rien n'a duré, car non seulement notre temps, mais le temps en lui-même n'est que la succession de nos idées. Les idées n'existent que sous les yeux de la conscience; or il n'y a pas conscience dans la léthargie, dans le sommeil; par conséquent il n'y a pas eu de temps; l'horloge a vainement marché, l'horloge a eu tort; et le soleil, comme l'horloge, aurait dû s'arrêter.

Voilà des résultats bien extravagans, et pourtant ce sont des résultats nécessaires de la

confusion de l'idée de succession et de celle de temps; et cette confusion est nécessaire elle-même dans le système général de Locke, que toutes nos idées dérivent de deux sources, la sensation et la réflexion. La sensation avait donné l'espace, la réflexion donne le temps; mais la réflexion, c'est-à-dire la conscience avec la mémoire, n'atteint que la succession de nos idées, de nos actes volontaires, succession finie et contingente, et non pas le temps nécessaire et illimité dans lequel s'opère cette succession; l'expérience, soit externe, soit interne, n'atteint que la mesure du temps, non le temps lui-même. Or Locke s'était interdit toute autre source de connaissance que la sensation et la réflexion; il fallait donc qu'il réduisît le temps à être explicable par l'une ou par l'autre : il a très bien vu qu'il n'était pas explicable par la sensation; et il ne pouvait l'être par la réflexion qu'à la condition de se réduire à la mesure du temps, à la succession. Il est vrai qu'ainsi Locke détruisait le temps, mais il sauvait son système : c'est au même prix qu'il le sauvera encore sur l'idée de l'infini.

Le temps et l'espace ont pour caractère d'être illimités et infinis. Sans doute l'idée de l'infini s'applique à autre chose encore qu'au temps et

à l'espace ; mais puisque nous n'avons traité jusqu'ici que du temps et de l'espace, c'est au temps et à l'espace seulement que nous rapporterons l'idée de l'infini, comme Locke nous en donne l'exemple.

L'espace et le temps sont infinis; or, on peut détacher l'idée d'infini de celles du temps et de l'espace, et la considérer en elle-même, pourvu que l'on ait toujours présent à la pensée le sujet auquel on l'a empruntée. L'idée de l'infini existe incontestablement dans l'entendement humain, puisqu'il y a incontestablement dans l'entendement humain l'idée d'un temps et d'un espace infinis. L'infini est distinct du fini, et par conséquent de la multiplication du fini par lui-même, c'est-à-dire de l'indéfini. Des zéros d'infini ajoutés autant de fois que vous voudrez à eux-mêmes ne feront jamais l'infini. Vous ne tirerez pas plus l'infini du fini, que vous n'avez pu tirer l'espace du corps, et le temps de la succession.

Quant à l'origine de l'idée d'infini, rappelez-vous que si vous n'aviez eu l'idée d'aucun corps et d'aucune succession, vous n'auriez jamais eu l'idée ni du temps ni de l'espace, et qu'en même temps vous ne pouvez avoir l'idée d'un corps et d'une succession sans avoir l'idée de l'espace

et du temps. Or, le corps et la succession, c'est le fini; l'espace et le temps, c'est l'infini. Donc, sans fini, pour vous point d'infini; mais, en même temps, aussitôt que vous avez l'idée du fini, vous ne pouvez pas ne pas avoir l'idée de l'infini. Rappelez-vous encore ici la distinction de l'ordre d'acquisition de nos connaissances d'avec leur ordre logique. Dans l'ordre logique, le fini suppose l'infini comme son fondement nécessaire; mais dans l'ordre chronologique, c'est l'idée du fini qui est la condition nécessaire de l'acquisition de l'idée d'infini.

Ce sont là des faits évidens et incontestables; mais Locke a un système; ce système consiste à n'admettre d'autre origine à toutes nos idées que la sensation et la réflexion. Or, l'idée de fini qui se résout dans celle de corps et de succession vient aisément de la sensation ou de la réflexion; mais l'idée d'infini, qui ne se résout ni dans l'idée de corps ni dans celle de succession, puisque le temps et l'espace ne sont ni l'une ni l'autre de ces deux choses, l'idée de l'infini ne peut venir ni de la sensation ni de la réflexion. Le système de Locke, si l'idée de l'infini subsistait, serait donc faux; il ne faut donc pas que l'idée de l'infini subsiste, et Locke l'écarte et l'élude le plus qu'il peut. Il commence par dé-

clarer que c'est une idée fort obscure, tandis que celle du fini est fort claire et nous vient aisément dans l'esprit (liv. II, chap. XVII, § 2). Mais d'abord, obscure ou non, est-elle dans l'intelligence? C'est là la question, et c'est votre devoir de philosophe, obscure ou non, si elle est réelle, de l'admettre, sauf à vous à l'éclaircir. Et puis, obscure, entendons-nous. Le sens n'atteint que le corps; la conscience, ou la réflexion, n'atteint que la succession. Les objets du sens et de la conscience sont donc le corps et la succession, c'est-à-dire le fini. Aussi, rien de plus clair pour le sens et pour la conscience que le fini; tandis que l'infini est et doit être très obscur pour le sens et pour la conscience, par ce motif très simple, que l'infini n'est l'objet ni du sens ni de la conscience, mais de la raison seule. Si donc c'est avec les sens ou la conscience que vous abordez l'infini, il vous est nécessairement obscur et même inaccessible; si c'est avec la raison, rien de plus clair, jusque là que c'est alors le fini qui s'obscurcit à vos yeux et vous échappe. Et voilà comment l'empirisme, qui s'appuie exclusivement sur l'expérience interne ou externe, est tout naturellement conduit à nier l'infini; tandis que l'idéalisme, qui s'appuie exclusivement sur la raison, conçoit très bien l'in-

fini, mais a très grand'peine à admettre le fini qui n'est pas son objet propre.

Après s'être un peu moqué de l'idée de l'infini comme obscure, Locke objecte encore qu'elle est purement négative, et qu'elle n'a rien de positif. Liv. II, chap. XVII, § 13 : « Nous n'avons « point d'idée positive de l'infini. » § 16 : « Nous « n'avons point d'idée positive d'une durée in« finie. » § 18 : « Nous n'avons point d'idée po« sitive d'un espace infini. » C'est de là que vient cette accusation tant répétée depuis contre les conceptions de la raison, qu'elles ne sont point positives. Mais d'abord, remarquez qu'il n'y a pas plus d'idée de succession sans l'idée de temps, que d'idée de temps sans l'idée préalable de succession, et pas plus d'idée de corps sans l'idée d'espace, que d'idée d'espace sans l'idée préalable de corps, c'est-à-dire qu'il n'y a pas plus d'idée de fini sans idée d'infini, qu'il n'y a d'idée d'infini sans l'idée préalable de fini; d'où il suit qu'à la rigueur ces idées se supposent, et, si l'on veut, se limitent réciproquement; par conséquent l'idée d'infini n'est pas plus négative de celle du fini, que l'idée du fini n'est négative de celle d'infini; elles sont négatives au même titre, ou elles sont toutes deux positives, car ce sont deux affirma-

tions simultanées, et toute affirmation donne une idée positive. Ou bien entend-on par positif ce qui tombe sous l'expérience, externe ou interne, et négatif ce qui n'y tombe pas? Alors, je conviens que l'idée de corps et de succession, savoir, l'idée de fini, tombe seule sous l'expérience, sous la sensation et la conscience, et qu'elle seule est positive; et que l'idée de temps et d'espace, savoir, l'idée d'infini, ne tombant que sous la raison, est purement négative. Mais il faut soutenir, à ce compte, que toutes les conceptions rationnelles, et par exemple celles de la géométrie et de la morale, sont aussi purement négatives et n'ont rien de positif. Ou si on entend par positif tout ce qui n'est pas abstrait, tout ce qui est réel, tout ce qui tombe sous la prise immédiate et directe de quelqu'une de nos facultés, il faut accorder que l'idée d'infini, de temps et d'espace est aussi positive que celle de fini, de succession et de corps, puisqu'elle tombe sous la raison, faculté tout aussi réelle et tout aussi positive que les sens et la conscience, quoique ses objets propres ne soient pas des objets d'expérience.

Enfin, obligé de s'expliquer catégoriquement, après bien des contradictions, car Locke parle souvent ailleurs, et ici, de l'infinité de

Dieu (liv. II, chap. XVII, § 1), et même de l'infinité du temps et de l'espace (*ibid.*, § 4 et 5), il termine par résoudre l'infini dans le nombre (*ibid.*, § 9) : « Le nombre nous donne « la plus nette idée de l'infinité. — Mais de toutes « les idées qui nous fournissent l'idée de l'infi- « nité, telle que nous sommes capables de l'avoir, « il n'y en a aucune qui nous en donne une « idée plus nette et plus distincte que celle du « nombre, comme nous l'avons déja remarqué; « car lors même que l'esprit applique l'idée de « l'infinité à l'espace et à la durée, il se sert d'i- « dées de nombres répétés, comme de millions « de millions de lieues ou d'années, qui sont « autant d'idées distinctes que le nombre em- « pêche de tomber dans un confus entassement « où l'esprit ne saurait éviter de se perdre. » Mais, Messieurs, qu'est-ce que le nombre? c'est, en dernière analyse, tel ou tel nombre, car tout nombre est un nombre déterminé; donc c'est un nombre fini quel qu'il soit. Élevez le chiffre tant qu'il vous plaira, le nombre, comme nombre, n'est qu'un nombre particulier, un élément de succession, et par conséquent un élément fini. Le nombre est le père de la succession, non de la durée; le nombre et la succession mesurent le temps, mais ne l'égalent et ne le constituent point.

La réduction de l'infini au nombre est donc la réduction du temps infini à sa mesure indéfinie, c'est-à-dire finie, comme pour l'espace la réduction de l'espace au corps est la réduction de l'infini au fini. Or, réduire l'infini au fini, c'est le détruire; c'est détruire la croyance du genre humain, mais, encore une fois, c'est sauver le système de Locke. En effet, l'infini ne peut entrer ni par la conscience ni par le sens, mais le fini y entre à merveille; il y entre seul: donc il n'y a pas autre chose et dans l'entendement et dans la nature; et l'idée d'infini n'est qu'une idée vague et obscure, toute négative, qui se résout, réduite à sa juste valeur, dans le nombre et la succession.

Examinons la théorie de l'identité personnelle dans le système de Locke, comme nous avons fait celle de l'infini, du temps et de l'espace.

L'idée de l'identité personnelle est-elle ou n'est-elle pas dans l'entendement humain? Que chacun de vous fasse la réponse : y a-t-il quelqu'un de vous qui doute de son identité personnelle, qui doute qu'il est le même aujourd'hui qu'il était hier et qu'il sera demain? Si nul ne doute de son identité personnelle, reste à savoir seulement quelle est l'origine de cette idée.

Messieurs, je suppose qu'aucun de vous ne pensât et n'eût la conscience d'aucune pensée, nul de vous ne saurait qu'il est. Cherchez si, dans l'absence de toute pensée et de toute conscience, vous pourriez avoir aucune idée de votre existence, et par conséquent de votre existence une et identique? Au contraire, pouvez-vous avoir conscience d'une seule opération de votre esprit, sans qu'à l'instant même vous ne croyiez irrésistiblement à votre existence? Non, Messieurs. Dans tout acte de conscience est la conscience d'une opération quelconque, d'un phénomène quelconque, pensée, volition, sensation, et en même temps la conception de notre existence; et lorsque la mémoire arrive à la suite de la conscience, le phénomène quelconque qui était tout à l'heure sous l'œil de la conscience tombe sous celui de la mémoire, avec cette conviction implicite que le même être, le même moi, qui était le sujet du phénomène dont j'avais conscience, est encore et est le même que la mémoire me rappelle. Et faites bien attention que les seuls objets directs de la mémoire et de la conscience sont les phénomènes présens et passés; seulement la conscience et la mémoire ne peuvent atteindre ces phénomènes sans que la raison ne me suggère la conviction irrésistible

de mon existence personnelle, une et identique.

Maintenant, si vous distinguez encore ici les deux ordres que je vous ai rappelés plusieurs fois, l'ordre logique et l'ordre chronologique de la connaissance, il est évident que dans l'ordre de la nature et de la raison ce ne sont pas la conscience et la mémoire, avec leurs actes, qui sont le fondement de l'identité personnelle, et que c'est au contraire l'identité personnelle, l'existence continue de l'être, qui est le fondement de la conscience et de la mémoire, et de leur continuité. Otez l'être, plus de phénomènes, et ces phénomènes n'arrivent plus à la conscience et à la mémoire; ainsi, dans l'ordre de la nature et de la raison, c'est la conscience et la mémoire qui présupposent l'identité personnelle; mais il n'en est pas ainsi dans l'ordre chronologique; et, si dans cet ordre nous ne pouvons avoir la conscience et la mémoire d'un phénomène quelconque sans qu'à l'instant même nous n'ayons la conviction rationnelle de notre existence identique, cependant il faut, pour que nous ayons cette conception de notre identité, qu'il y ait eu quelque acte de la conscience et de la mémoire. Sans doute l'acte de la mémoire et de la conscience n'est pas consommé,

que déja nous est donnée la conception de notre identité personnelle; mais un acte quelconque de mémoire et de conscience doit avoir eu lieu, pour que la conception de notre identité ait lieu à son tour. Dans cette mesure, je dis qu'une opération, une acquisition quelconque de la mémoire et de la conscience est la condition chronologique nécessaire de la conception de notre identité personnelle.

L'analyse peut élever sur les phénomènes de conscience et de mémoire, qui nous suggèrent l'idée de notre identité personnelle, le même problème qu'elle a déja élevé sur les phénomènes de conscience qui nous suggèrent l'idée de temps: elle peut rechercher, quels sont parmi les phénomènes nombreux dont nous avons la conscience et la mémoire, ceux à l'occasion desquels nous acquérons d'abord la conviction de notre existence. Au fond, c'est rechercher quelles sont les conditions de la mémoire et de la conscience. Or, nous l'avons vu, la condition de la mémoire, c'est la conscience. Reste donc à savoir quelle est la condition de la conscience. Mais nous l'avons vu encore, la condition de la conscience, c'est l'attention, et la condition de l'attention c'est la volonté. C'est donc la volonté attestée par la conscience qui nous suggère la conviction de

notre existence, et c'est la continuité de la volonté, attestée par la mémoire, qui nous suggère la conviction de notre identité personnelle. C'est encore à M. de Biran que je renvoie l'honneur et la responsabilité de cette théorie.

Reconnaissons maintenant celle de Locke. Locke a très bien vu (liv. II, chap. XXVII, § 9) que là où il n'y a pas de conscience, (et comme on l'a très bien remarqué, Locke aurait du ajouter la mémoire à la conscience); là, dis-je, où il n'y a ni mémoire ni conscience, il ne peut y avoir pour nous aucune idée de notre identité personnelle, et que le signe, le caractère et la mesure de la personnalité, c'est la conscience. Je ne saurais trop rendre hommage à cette partie de la théorie de Locke. Elle atteint et met en lumière le vrai signe, le vrai caractère, la vraie mesure de la personnalité; mais autre chose est le signe, autre chose la chose signifiée; autre chose est la mesure, autre chose la chose mesurée; autre chose est le caractère éminent et fondamental du moi et de l'identité personnelle, autre chose est cette identité elle-même. Ici, comme pour l'infini, comme pour le temps, comme pour l'espace, Locke a confondu la condition d'une idée avec cette idée même; il a confondu l'identité avec la con-

science et la mémoire qui la représentent, et qui en suggèrent l'idée. Liv. II, chap. XXVII, § 9 : « Puisque la conscience accompagne tou« jours la pensée, et que c'est là ce qui fait que « chacun est ce qu'il nomme soi-même, c'est « aussi en cela seul que consiste l'identité person« nelle... Et aussi loin que cette conscience peut « s'étendre sur les actions ou les pensées déja « passées, aussi loin s'étend l'identité de cette « personne; le soi est présentement le même « qu'il était alors, et cette action passée a été « faite par le même être qui se la représente ac« tuellement par la réflexion. » § 10 : « La con« science fait l'identité personnelle. » § 16 : « La « conscience fait la même personne. » § 17 : « L'i« dentité personnelle dépend de la conscience. » § 23 : « La conscience seule constitue l'identité « personnelle. » Or, la confusion de la conscience et de l'identité personnelle détruit l'identité personnelle, comme la confusion du nombre et de l'infini détruit l'infini, comme la confusion de la succession et du temps détruit le temps, comme la confusion du corps et de l'espace détruit l'espace. En effet si l'identité personnelle est tout entière dans la conscience, là où il y a affaiblissement ou abolition de la conscience, il devrait y avoir affaiblissement ou abolition de

l'identité personnelle; le sommeil absolu, la léthargie qui est une espèce de sommeil, la rêverie, l'ivresse, la passion, qui souvent abolissent la conscience, et par conséquent la mémoire, devraient aussi abolir non seulement le sentiment de l'existence, mais l'existence elle-même. Il n'est pas besoin de suivre toutes les conséquences de cette théorie. Il est évident que si la mémoire et la conscience ne mesurent pas seulement l'existence à nos yeux, mais la constituent, celui qui a oublié qu'il a fait une chose ne l'a pas faite réellement; celui qui a mal mesuré par la mémoire le temps de son existence a moins existé réellement. Alors plus d'imputation morale, plus d'action juridique. Un homme ne se souvient plus d'avoir fait telle ou telle chose, donc il ne peut être mis en jugement pour l'avoir faite; car il a cessé d'être le même. Le meurtrier ne peut plus porter la peine de son crime si, par un bienfait du hasard, il en a perdu le souvenir.

En résumé, nul doute que la personnalité n'ait pour signe éminent la volonté et les opérations dont nous avons conscience et mémoire, et que, si nous n'avions ni conscience ni mémoire d'aucune opération et d'aucun acte volontaire, jamais nous n'aurions l'idée de notre identité per-

sonnelle; mais une fois cette idée introduite dans l'intelligence par la conscience et la mémoire, elle y persiste indépendamment de la mémoire des actes qui l'ont introduite. Nul doute que ce qui déclare et mesure la personnalité et l'imputabilité morale de nos actes, c'est la conscience de la volonté libre qui les a produits; mais ces actes une fois accomplis par nous avec conscience et volonté, leur souvenir peut s'affaiblir ou même s'évanouir entièrement, et la responsabilité ainsi que la personnalité rester tout entière. Ce n'est donc pas la conscience et la mémoire qui constituent notre identité personnelle. De plus, non seulement la conscience et la mémoire ne constituent pas l'identité personnelle, mais l'identité personnelle n'est pas même l'objet de la conscience et de la mémoire; nul de nous n'a conscience de sa propre nature, sans quoi les abîmes de l'existence seraient faciles à sonder, les mystères de l'ame nous seraient parfaitement connus; nous apercevrions l'ame comme nous apercevons un phénomène quelconque de la conscience que nous atteignons directement, une sensation, une volition, une pensée. De fait, il n'en va pas ainsi, parce que l'existence personnelle, l'être que nous sommes, ne tombe pas sous les yeux de la

conscience et de la mémoire; il n'y tombe que les opérations par lesquelles cet être se manifeste. Ces opérations sont les objets propres de la conscience et de la mémoire; l'identité personnelle est une conviction de la raison. Mais toutes ces distinctions ne pouvaient trouver leur place dans la théorie de Locke. La prétention de cette théorie est de tirer toutes les idées de la sensation et de la réflexion; or elle ne peut faire venir l'identité personnelle de la sensation, il faut donc qu'elle la fasse venir de la réflexion, c'est-à-dire qu'elle en fasse un objet de la mémoire et de la conscience; c'est-à-dire qu'elle détruise l'existence personnelle en la confondant avec les phénomènes qui la manifestent, et qui sans elle seraient impossibles.

Il ne nous reste plus à examiner, dans cette leçon, que la théorie de la substance. Et d'abord ne vous effrayez pas plus de l'idée de la substance que de celle de l'infini. L'infini est le caractère du temps et de l'espace; de même l'idée et le mot de substance sont la généralisation du fait dont je viens de vous entretenir. La conscience vous atteste, avec la mémoire, une opération ou plusieurs opérations successives, et en même temps la raison vous suggère la croyance à votre existence personnelle. Or,

votre existence personnelle, l'être que vous êtes et que la raison vous révèle, qu'est-ce relativement aux opérations que vous attestent la conscience et la mémoire? Le sujet de ces opérations, et ces opérations en sont les caractères, les signes, les attributs. Ces opérations varient, et elles se renouvellent; elles sont des accidens. Au contraire, votre existence personnelle subsiste toujours la même; vous êtes aujourd'hui le même que vous étiez hier et que vous serez demain, dans la diversité perpétuelle de vos actes. L'identité personnelle, c'est l'unité de votre être opposée à la pluralité de la conscience et de la mémoire; or l'être un et identique, opposé aux accidens variables, aux phénomènes transitoires, c'est la substance.

Voilà pour la substance personnelle; il en est ainsi de la substance extérieure que je ne veux pas encore appeler substance matérielle. Le tact vous donne l'idée de solide; la vue et les autres sens vous donnent l'idée des autres qualités premières ou secondes. Mais quoi! est-ce qu'il n'y a que ces qualités? est-ce qu'en même temps que les sens vous donnent le solide, la couleur, la figure, la mollesse, la rudesse, etc., vous ne croyez pas que ce ne sont pas là des qualités

en l'air, mais bien des qualités de quelque chose qui est réellement, et qui, parce qu'il est, est solide, dur, mou, a une couleur, une figure, etc.? Vous n'auriez pas l'idée de ce quelque chose, si les sens ne vous donnaient l'idée de ces qualités; mais vous ne pouvez avoir l'idée de ces qualités sans l'idée de ce quelque chose d'existant; c'est là la croyance universelle, laquelle implique la distinction des qualités et du sujet de ces qualités, la distinction des accidens et de la substance.

Attributs, accidens, phénomènes; être, substance, sujet, ce sont des généralisations puisées à la source des deux faits incontestables de la croyance à mon existence personnelle et de la croyance à l'existence du monde extérieur. Maintenant, tout ce qui a été dit du corps et de l'espace, de la succession et du temps, du fini et de l'infini, de la conscience et de l'identité personnelle, tout cela doit être dit de l'attribut et du sujet, des qualités et de la substance, des phénomènes et de l'être. Si nous cherchons l'origine de l'idée de phénomène, de qualité, d'attribut, elle nous est donnée par les sens s'il s'agit d'un attribut de la substance extérieure; par la conscience, s'il s'agit d'un attribut de l'ame. Quant à la substance, qu'elle soit matérielle ou

spirituelle, elle ne nous est donnée ni par les sens ni par la conscience; c'est une révélation de la raison dans l'exercice des sens et de la conscience, comme l'espace, le temps, l'infini, l'identité personnelle nous sont révélés par la raison dans l'exercice de la sensibilité, de la conscience et de la mémoire. Enfin, comme le corps, la succession, le fini, la variété, présupposent logiquement l'espace, le temps, l'infini et l'unité, de même, dans l'ordre de la raison et de la nature, il est évident que l'attribut et l'accident présupposent le sujet et la substance. Mais il n'est pas moins évident que, dans l'ordre d'acquisition de nos idées, l'idée d'attribut et d'accident est la condition nécessaire pour arriver à celle de substance et de sujet, comme dans ce même ordre l'idée de corps, de succession, de nombre, de variété, est la condition de l'idée d'espace, de temps, d'infini et d'identité. Reste à voir quelle place l'idée de la substance occupe dans le système de Locke.

« J'avoue, dit-il, liv. 1er, chap. III, § 18, qu'il « y a une autre idée qu'il serait généralement « avantageux aux hommes d'avoir, parce que « c'est le sujet général de leurs discours, où ils « font entrer cette idée comme s'ils la connais- « saient effectivement; je veux parler de l'idée

« de la substance, que nous n'avons ni ne pouvons « avoir par voie de sensation ou de réflexion. » Donc systématiquement Locke n'admet pas l'idée de substance. Sans doute on peut citer bien des passages où il l'admet implicitement, mais ouvertement il la repousse ; ici, comme « de « peu d'usage en philosophie, » livre II, chapitre XIII, § 19 ; là, comme obscure, livre II, chapitre XXIII, § 4 : « Nous n'avons aucune idée « claire de la substance en général. » Mais ôtez à la substance ce caractère d'abstraction et de généralité, rendez-la à sa réalité ; la substance alors c'est moi, c'est le corps. Quoi ! la substance est de peu d'usage en philosophie, c'est-à-dire que la croyance à mon identité personnelle, que la croyance au monde extérieur joue un petit rôle dans mon entendement et dans la vie humaine ? Sans doute, aux yeux des sens comme aux yeux de la conscience, toute substance est obscure ; car nulle substance, ni la substance matérielle ni la substance spirituelle, n'est l'objet propre du sens et de la conscience ; mais elle n'est pas obscure, encore une fois, aux yeux de la raison qui a ses objets propres, qu'elle nous révèle avec la même évidence que la conscience et les sens nous attestent les leurs. Cependant Locke repousse par-

tout l'idée de substance; et, quand il s'en explique officiellement, il la résout dans la collection des idées simples de sensation ou de réflexion. Liv. II, chap. XXIII, § 3, 4, 6 : « Toutes « les idées que nous avons des substances ne sont « autre chose que différentes combinaisons d'i- « dées simples... C'est par de telles combinaisons « d'idées simples, et non par autre chose, que nous « nous représentons à nous-mêmes des espèces « particulières de substances... » § 37. *Récapitulation.* « Toutes les idées que nous avons des « différentes espèces de substances ne sont que « des collections d'idées simples, avec la suppo- « sition d'un sujet auquel elles appartiennent, « et dans lequel elles subsistent, quoique nous « n'ayons point d'idée claire et distincte de ce « sujet. » Et il déclare que nous ne connaissons de la matière que la collection de ses qualités, et de l'esprit que la collection de ses opérations. Rien de plus vrai sous quelque rapport. Il est certain que nous ne connaissons de l'esprit que ce que nous en apprennent ses opérations; que nous ne connaissons de la matière que ce que nous en apprennent ses qualités; comme nous sommes déja convenus que nous ne connaissons du temps que ce que nous en apprend la succession, de l'espace que ce que nous en ap-

prend le corps, de l'infini que ce que nous en apprend le fini, du moi que ce que nous en apprend la conscience. Le corps est la seule mesure de l'espace, la succession du temps, le fini de l'infini, les opérations de la conscience de notre identité; de même les attributs et les qualités sont les seuls signes et les seules mesures des substances, soit matérielles, soit spirituelles. Mais de ce que nous ne savons d'une chose que ce qu'une autre nous en apprend, il ne suit pas que celle-ci n'est que celle-là, et que la substance n'est que la collection de ses qualités parce que c'est par la seule collection de ses qualités que la substance se manifeste. De là mille extravagances et paralogismes que tout le monde a relevés. Il est évident que la collection dans laquelle on résout la substance est impossible de toutes manières sans la supposition même de la substance. M. Royer-Collard (1) a parfaitement montré les différentes faces de cette impossibilité. Je n'en veux rappeler qu'une seule. Parmi toutes les conditions auxquelles une collection est possible, en voici une bien incontestable, c'est qu'il y aura quelqu'un, un esprit pour faire cette collection. Des nombres mis au bout les uns des autres ne font pas une addition: l'arithmétique ne

(1) OEuvres de Reid, t. 4, p. 305.

se fait pas toute seule, elle suppose et elle exige un arithméticien. Or, Messieurs, pensez-y : l'arithméticien nécessaire pour faire l'addition, Locke l'a détruit en niant la substance; l'esprit humain n'est plus, vous n'êtes plus un esprit un et identique, une unité intégrante capable de faire la somme des différentes quantités dont doit se composer une collection, et il ne reste que des quantités réduites à s'additionner entre elles et à percevoir elles-mêmes les rapports qui les lient. Mais franchissez cette difficulté radicale entre plusieurs autres; supposez que la collection soit possible sans quelqu'un, sans un esprit qui la fasse; supposez-la faite, et faite toute seule, que sera-ce que cette collection? ce que peut être une collection, une classe, un genre, c'est-à-dire une abstraction, c'est-à-dire un mot. Voilà donc à quoi vous arrivez définitivement; et, sans parler de Dieu qui pourtant est aussi une substance, la substance des substances et l'être des êtres, voilà donc l'esprit, voilà la matière réduits à des mots. La scholastique avait converti bien des collections en substances, bien des mots en entités; par une exagération en sens contraire, Locke a converti la substance en collection, et fait des mots de tous les êtres; et cela, Messieurs, nécessairement et par la force

même de son système. N'admettant que les idées explicables par la sensation ou la réflexion, et ne pouvant expliquer ni par l'une ni par l'autre la substance, il lui fallait bien la nier, la résoudre dans les qualités qu'atteignent aisément la sensation ou la réflexion, et que son système explique et admet. De là l'assimilation systématique des qualités et de la substance, des phénomènes et de l'être, c'est-à-dire la destruction de l'être, et par conséquent des êtres. Rien n'existe en soi, ni Dieu ni ce monde, ni vous ni moi-même; tout se résout en phénomènes, en abstractions, en mots; et, chose admirable, c'est la peur même de l'abstraction et des entités verbales, c'est le goût mal entendu de la réalité, qui précipitent Locke dans un nominalísme absolu, c'est-à-dire dans un absolu nihilisme.

Dans la prochaine leçon, je poursuivrai l'examen du deuxième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, et vous rendrai compte des chapitres qui traitent de l'idée de cause et de l'idée du bien et du mal.

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

Suite de l'examen du deuxième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. De l'idée de cause. — Origine dans la sensation. Réfutation. — Origine dans la réflexion et le sentiment de la volonté. Distinction de l'idée de cause et du principe de causalité. Que le principe de causalité est inexplicable par le seul sentiment de la volonté. — De la vraie formation du principe de causalité.

MESSIEURS,

Le premier tort de Locke sur les idées d'espace, de temps, d'infini, d'identité personnelle et de substance, est un tort de méthode. Au lieu de rechercher et de reconnaître d'abord par une observation impartiale les caractères que ces idées ont actuellement dans l'entendement humain, Locke débute par la question pleine d'obscurités et de périls de l'origine de ces idées. Ensuite, cette question de l'origine des idées de l'espace, du temps, de l'infini, de l'identité personnelle et de la substance, Locke la résout par son

système général sur l'origine des idées, qui consiste à n'admettre aucune idée qui ne soit entrée dans l'entendement humain ou par la réflexion ou par la sensation. Or, les idées de l'espace, du temps, de l'infini, de l'identité personnelle et de la substance avec les caractères dont elles sont aujourd'hui incontestablement marquées, sont inexplicables par la sensation et la réflexion, et par conséquent incompatibles avec le système de Locke. Il ne restait donc à Locke qu'une ressource, savoir, de mutiler ces idées avec leurs caractères, de manière à les réduire aux dimensions d'autres idées, lesquelles entrent en effet dans l'entendement humain par la réflexion ou la sensation, par exemple, les idées de corps, de succession, de nombre, celles des phénomènes directs de la conscience et de la mémoire, et celles des qualités des objets extérieurs et de nos propres qualités. Mais nous croyons avoir démontré que ces dernières idées, qui sont bien assurément la condition de l'acquisition des premières, ne sont pas elles, qu'elles en sont l'antécédent chronologique, mais non pas la raison logique, qu'elles les précèdent, mais qu'elles ne les engendrent ni ne les expliquent. Ainsi les faits défigurés et confondus sauvent le système de Locke; rétablis et éclaircis, ils le renversent.

Ces observations sont également et particulièrement applicables à la théorie d'une des idées les plus importantes qui soient dans l'entendement humain, de l'idée qui joue le plus grand rôle dans la vie hmaine et dans les livres des philosophes : je veux parler de l'idée de cause. Locke eût sagement fait de commencer par la reconnaître et la décrire exactement, telle qu'elle est aujourd'hui et se manifeste par nos actions et par nos discours. Loin de là, Locke débute par rechercher l'origine de l'idée de cause, et il la rapporte sans hésiter à la sensation. Voici le passage de Locke.

Livre II, chap. XXVI, § 1er.—*De la cause et de l'effet. D'où nous viennent les idées de cause et d'effet.*

« En considérant par le moyen des sens la « constante vicissitude des choses, nous ne « pouvons nous empêcher d'observer que plu- « sieurs choses particulières, soit qualités ou sub- « stances, commencent d'exister, et qu'elles re- « çoivent leur existence de la juste application ou « opération de quelque autre être. Or, c'est par « cette observation que nous acquérons les idées « de cause et d'effet. Nous désignons ce qui pro- « duit quelque idée simple ou complexe par le « terme général de cause, et ce qui est produit

« par celui d'effet. Ainsi, après avoir vu que, « dans la substance que nous appelons cire, la « fluidité, qui est une idée simple, qui n'y « était pas auparavant, y est constamment pro- « duite par l'application d'un certain degré « de chaleur, nous donnons à l'idée simple de « chaleur le nom de cause, par rapport à la flui- « dité qui est dans la cire, et celui d'effet à cette « fluidité. De même, éprouvant que la substance « que nous appelons bois, qui est une certaine « collection d'idées simples à laquelle on donne « ce nom, est réduite par le moyen du feu en « une autre substance qu'on nomme cendre « (autre idée complexe qui consiste dans une « collection d'idées simples, entièrement diffé- « rente de cette idée complexe que nous ap- « pelons bois), nous considérons le feu par « rapport aux cendres comme une cause, et les « cendres comme un effet... » § II. « Après avoir « ainsi acquis les notions de cause et d'effet par « le moyen de ce que nos sens sont capables de « découvrir dans les opérations des corps les uns « à l'égard des autres... »

Ceci est positif; l'idée de cause a son origine dans la sensation. Telle est bien la théorie de Locke; il s'agit de l'examiner. Et d'abord, puisqu'il s'agit de savoir si la sensation nous donne

l'idée de cause, il faut avoir soin de ne pas supposer ce qui est en question; il faut dépouiller la sensation de tout élément étranger et l'interroger toute seule, afin de reconnaître ce qu'elle peut rendre relativement à l'idée de cause.

Je me suppose donc borné exclusivement à la sensation. Cela fait, je prends l'exemple de Locke, celui d'un morceau de cire qui se fond, qui entre dans un état de fluidité par le contact du feu. Or, qu'y a-t-il là pour les sens auxquels je suis réduit? Il y a d'abord deux phénomènes, la cire et le feu, lesquels sont en contact l'un avec l'autre. Voilà ce que les sens m'attestent; ils m'attestent encore dans la cire une modification qui n'y était point auparavant. Tout-à-l'heure ils me montraient la cire dans un état, maintenant ils me la montrent dans un autre, et cet autre état ils me le montrent en même temps qu'ils me montrent, ou immédiatement après m'avoir montré la présence de l'autre phénomène, savoir, le feu; c'est-àdire que les sens me montrent la succession d'un phénomène à un autre phénomène. Les sens me montrent-ils quelque chose de plus? Je ne le vois pas, et Locke ne le prétend point; car, selon lui, les sens nous donnent l'idée de cause dans l'observation de la constante

vicissitude des choses. Or, la vicissitude des choses, c'est bien la succession des phénomènes entre eux; que cette suecession reparaisse souvent, plusieurs fois, constamment même, vous aurez une succession constante; mais que cette succession soit constante au point même d'être perpétuelle, ou qu'elle soit bornée à un très petit nombre de cas, le plus ou moins grand nombre de cas n'influe en rien sur la nature de la succession : la succession n'est jamais qu'elle-même. Ainsi la constante vicissitude des choses se réduit au fond à leur vicissitude, laquelle n'est que leur succession, J'accorde à Locke que les sens me donnent cette succession, et Locke ne prétend pas qu'ils donnent rien de plus. La seule question entre nous est donc de savoir si la succession, rare ou constante, de deux phénomènes, explique, épuise l'idée que nous avons de la cause. Si oui, il est clair que les sens nous donnent l'idée de cause; sinon, non. Telle est la vraie, la seule question.

Je le demande, Messieurs, par cela qu'un phénomène succède à un autre et y succède constamment, en est-il la cause? est-ce là toute l'idée que vous vous formez de la cause? Quand vous dites, quand vous pensez que le feu est la cause de l'état de fluidité de la cire, je vous demande

si vous entendez seulement que le phénomène de la fluidité succède au phénomène de l'approche du feu; je vous demande si vous ne croyez pas, si le genre humain tout entier ne croit pas qu'il y a dans le feu je ne sais quoi, une propriété inconnue qu'il ne s'agit pas ici de déterminer, à laquelle vous rapportez la production du phénomène de la fluidité de la cire. Je demande si autre chose n'est pas la conception d'un phénomène qui paraît après un autre phénomène, et autre chose la conception dans un phénomène d'une certaine propriété qui produit la modification que les sens nous attestent dans le phénomène qui suit. Je me servirai d'un exemple souvent employé, et qui exprime parfaitement bien la différence du rapport de succession et du rapport de la cause à l'effet. Je suppose qu'à l'heure qu'il est je veuille entendre une harmonie, une suite de sons, et qu'à peine ma volition est accomplie, cette suite de sons se fasse entendre d'un appartement voisin et frappe mon oreille; il n'y a là évidemment qu'un rapport de succession. Mais je suppose que je veux produire des sons, et que je les produise moi-même, est-ce que je ne mets ici, entre ma volition et les sons entendus, que le rapport de succession que tout-à-l'heure je

mettais entre ma première volition et les sons adventices qui se sont fait entendre? Est-ce que je ne mets pas ici entre ma volonté de produire des sons et les sons entendus, outre le rapport évident de succession, un autre rapport encore, et un rapport tout différent? N'est-il pas évident que dans le dernier cas je crois que non seulement le premier phénomène, savoir, la volonté, précède le second, savoir, les sons, mais encore que le premier phénomène produit le second, qu'enfin ma volonté est la cause et les sons l'effet? Cela est incontestable; il est incontestable que dans certains cas nous n'apercevons entre deux phénomènes que le rapport de succession, et que dans certains autres nous mettons entre eux le rapport de la cause à l'effet, et que ces deux rapports ne sont point identiques l'un à l'autre. La conviction de chacun et l'universelle croyance du genre humain ne laissent aucun doute à cet égard. Nos actes ne sont pas seulement des phénomènes qui paraissent à la suite de l'opération de la volition; ils sont jugés par nous et reconnus par les autres comme les effets directs de nos volitions. De là l'imputation morale, l'imputation juridique, et les trois quarts de la vie et de la conduite humaine. S'il n'y a qu'un rapport de suc-

cession entre l'action du meurtrier et la mort de la victime, c'en est fait de la croyance universelle et de la vie civile tout entière. Toute l'action civile est fondée sur cette hypothèse, universellement admise, que l'homme est une cause; comme la science de la nature est fondée sur l'hypothèse que les corps extérieurs sont des causes, c'est-à-dire ont des propriétés qui peuvent produire et produisent des effets. Ainsi de ce que les sens donnent la succession des phénomènes, leur vicissitude plus ou moins constante, il ne suit pas qu'ils expliquent cette liaison des phénomènes entre eux, tout autrement intime et profonde, qu'on appelle la liaison de la cause à l'effet : ils n'expliquent donc pas l'origine de l'idée de cause. Au reste, à cet égard, je renvoie à Hume, qui a parfaitement distingué la vicissitude, c'est-à-dire la succession, de la causation, et qui a très bien établi que celle-ci ne peut venir de la sensation (1). Cela suffit déja pour ruiner la théorie de Locke sur l'origine de l'idée de cause par la sensation.

Ce n'est pas tout; non seulement il y a dans l'entendement humain l'idée de cause; non seu-

(1) *Essais sur l'Entendement humain.* (Essai septième).

lement nous nous croyons la cause de nos actes, et nous croyons que bien souvent certains corps sont la cause du mouvement de certains autres; mais nous jugeons d'une manière générale qu'un phénomène quelconque ne peut commencer à exister soit dans l'espace, soit dans le temps, sans que ce phénomène, qui commence à exister, n'ait sa cause. Il y a ici plus qu'une idée, il y a un principe; et le principe est aussi incontestable que l'idée. Imaginez un mouvement, un changement quelconque, aussitôt que vous concevez ce changement, ce mouvement, vous ne pouvez pas ne pas supposer que ce changement, que ce mouvement ne se soit fait en vertu d'une cause quelconque. Il ne s'agit pas de savoir quelle est cette cause, quelle est sa nature, comment elle a produit tel changement; la seule question est de savoir si l'esprit humain peut concevoir un changement et un mouvement sans concevoir qu'il s'est fait en vertu d'une cause. C'est là dessus qu'est fondée la curiosité des hommes, qui cherchent des causes à tout phénomène, et l'action juridique de la société, qui intervient aussitôt qu'il paraît quelque phénomène qui l'intéresse. Un assassinat, un meurtre, un vol, un phénomène quelconque,

qui tombe sous l'action de la loi, étant donné, on lui suppose un auteur, on suppose un voleur, un meurtrier, un assassin, et on informe, toutes choses qu'on pourrait ne pas faire s'il n'y avait dans l'esprit une véritable impossibilité de ne pas concevoir une cause là où il y a un phénomène qui commence à exister. Remarquez que je ne dis pas qu'il n'y a pas d'effet sans cause; il est évident que c'est là une proposition frivole, dont un terme contient déja l'autre et exprime la même idée d'une manière différente. Le mot effet étant relatif à celui de cause, dire que l'effet suppose la cause, ce n'est pas dire autre chose sinon que l'effet est un effet. Mais on ne fait pas une proposition identique et frivole, quand on affirme que tout phénomène qui commence à exister a nécessairement une cause. Les deux termes de cette proposition ne se contiennent pas réciproquement; l'un n'est pas l'autre; ils ne sont pas identiques l'un à l'autre, et cependant l'esprit met entre eux un lien nécessaire. C'est là ce qu'on appelle le principe de causalité.

Ce principe est réel, certain, incontestable. Et quels en sont les caractères? D'abord il est universel. Je demande s'il y a un sauvage, un

enfant, un vieillard, un homme sain, un homme malade, un idiot même, pourvu qu'il ne le soit pas complètement, qui, lui étant donné un phénomène qui commence à exister, à l'instant n'y suppose une cause? Certainement, si nul phénomène n'est donné, si nous n'avons l'idée d'aucun changement, nous ne supposons point, nous ne pouvons point supposer une cause; car, où nul terme n'est connu, quel rapport peut être saisi? Mais c'est un fait qu'ici un seul terme donné, nous supposons l'autre et leur rapport, et cela universellement; il n'y a pas un seul cas où nous ne jugions ainsi. Bien plus, non seulement nous jugeons ainsi dans tous les cas, naturellement et par la vertu instinctive de notre entendement, mais essayez de juger autrement; essayez, un phénomène vous étant donné, de n'y pas supposer une cause; vous ne le pouvez pas; le principe n'est pas seulement universel, il est nécessaire; d'où je conclus qu'il ne peut dériver des sens. En effet, quand on accorderait que la sensation peut donner l'universel, il est évident qu'elle ne peut donner le nécessaire; car les sens donnent ce qui paraît ou même ce qui est, tel qu'il est ou paraît, tel ou tel phénomène, avec tel caractère accidentel

ou tel autre : mais il répugne qu'ils puissent donner ce qui doit être, la raison d'un phénomène, encore moins sa raison nécessaire.

Il est si vrai que ce ne sont pas les sens et le monde extérieur qui nous donnent le principe de causalité, que, sans l'intervention de ce principe, le monde extérieur, auquel Locke l'emprunte, n'existerait pas pour nous. En effet, supposez qu'un phénomène puisse commencer à paraître dans le temps ou dans l'espace sans que vous y cherchiez nécessairement une cause ; lorsque paraît sous l'œil de la conscience le phénomène de la sensation, ne cherchant pas une cause à ce phénomène, vous ne chercheriez point à quoi il se rapporte ; vous vous arrêteriez à ce phénomène en lui-même, c'est-à-dire à un simple phénomène de la conscience, c'est-à-dire encore à une modification de vous-même; vous ne sortiriez pas de vous-même; vous n'atteindriez jamais le monde extérieur. Que faut-il pour que vous atteigniez le monde extérieur et soupçonniez son existence? il faut qu'une sensation étant donnée, vous soyez forcés de vous demander quelle est la cause de ce nouveau phénomène, et que, dans la double impossibilité de rapporter ce phéno-

mène à vous-même, au moi que vous êtes, et de ne pas le rapporter à une cause, vous soyez forcés de le rapporter à une cause autre que vous, à une cause étrangère, à une cause extérieure. L'idée d'une cause extérieure de nos sensations, telle est l'idée fondamentale du dehors, des objets extérieurs, des corps et du monde. Je ne dis point que le monde, les corps, les objets extérieurs ne soient rien autre chose que la cause de nos sensations; mais je dis que d'abord ils nous sont donnés comme causes de nos sensations, à cette condition et à ce titre. Plus tard, ou en même temps si l'on veut, nous ajoutons à cette propriété des objets d'autres propriétés encore; mais c'est sur celle-là que se fondent toutes celles que nous pouvons connaître ultérieurement. Otez le principe de causalité, la sensation reste sous l'œil de la conscience, et ne nous révèle que son rapport au moi qui l'éprouve, sans nous révéler ce qui la produit, le non moi, les objets extérieurs, le monde. On dit souvent, et les philosophes même disent avec le vulgaire, que les sens nous découvrent le monde; on a raison si, l'on veut dire seulement que sans les sens, sans la sensation, sans ce phénomène préalable, le principe de causalité manquerait

de base pour atteindre les causes extérieures, de sorte que jamais nous ne concevrions le monde. Mais on se tromperait complètement si on entendait que c'est le sens lui-même qui, directement et par sa propre force, sans l'intervention de la raison et d'aucun principe étranger, nous fait connaître le monde extérieur. Connaître en général, connaître quoi que ce soit, est au dessus de la portée des sens. C'est la raison, et la raison seule qui connaît, et connaît le monde; et elle ne le connaît d'abord qu'à titre de cause; il n'est d'abord pour nous que la cause des phénomènes sensitifs que nous ne pouvons nous rapporter à nous-mêmes; et nous ne rechercherions pas cette cause, par conséquent nous ne la trouverions pas, si notre raison n'était pourvu du principe de causalité, si nous pouvions supposer qu'un phénomène peut commencer à apparaître sur le théâtre de la conscience, du temps ou de l'espace sans qu'il ait une cause. Donc le principe de causalité, je ne crains pas de le dire, est le père du monde extérieur, loin qu'il soit possible de l'en tirer, et de le faire venir de la sensation. Quand on parle des objets extérieurs et du monde sans admettre au préalable le principe de causalité, ou on ne sait ce qu'on dit, ou on fait un paralogisme.

Le résultat de tout ceci est que, s'il s'agit de l'idée de cause, nous ne pouvons la trouver dans la succession des phénomènes extérieurs et sensibles; que la succession est la condition de la conception de la cause, son antecédent chronologique, non son principe et sa raison logique; et que s'il ne s'agit pas seulement de l'idée de cause, mais du principe de causalité, le principe de causalité échappe bien plus encore à la tentative de l'expliquer par la succession et la sensation. Dans le premier cas, l'idée de cause, Locke confond l'antécédent d'une idée avec cette idée; et dans le second cas, le principe de causalité, il fait venir des phénomènes du monde extérieur précisément ce sans quoi il n'y aurait pour nous ni dehors ni monde; il suppose ce qui est en question; il confond non plus l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent, la conséquence avec son principe; car le principe de causalité est le fondement nécessaire de la connaissance même la plus légère du monde, du plus faible soupçon de son existence; et expliquer le principe de causalité par le spectacle du monde que peut seul donner le principe de causalité, c'est, encore une fois, expliquer le principe par la con-

séquence. Or l'idée de cause et le principe de causalité sont des faits incontestables dans l'entendement humain; donc le système de Locke, qui se condamne à n'obtenir à leur place que l'idée de succession, de succession constante, ne rend pas compte des faits et n'explique pas l'entendement humain.

Messieurs, n'y a-t-il rien de plus dans Locke sur la grande question de la cause? Locke n'assigne-t-il jamais à l'idée de cause une autre origine que la sensation? N'attendez pas de notre philosophe cette parfaite conséquence. Je vous l'ai déja dit, je vous le répéterai bien souvent, rien n'est aussi inconsistant que Locke; et la contradiction n'est pas seulement dans l'*Essai* de livre à livre, mais dans le même livre de chapitre à chapitre, et presque de paragraphe à paragraphe. Je vous ai lu le passage positif du liv. II, chap. XXVI, dans lequel Locke dérive l'idée de cause de la sensation. Hé bien, tournons quelques pages, et nous allons le voir oubliant et son assertion fondamentale, et les exemples particuliers, tout physiques, destinés à la justifier, conclure, au grand étonnement du lecteur attentif, que l'idée de cause vient non plus de la sensation seule, mais de la sensation ou de la réflexion. *Ibid.* : « Nous pouvons

« observer dans ce cas-là, et dans tous les autres, « que la notion de cause et d'effet tire son origine « des idées qu'on a reçues par sensation *ou* par « réflexion ; et qu'enfin ce rapport, quelque éten- « du qu'il soit, se termine à ces sortes d'idées. » Cet *ou*, Messieurs, n'est pas moins qu'une nouvelle théorie; jusqu'ici Locke n'avait pas dit un mot de la réflexion; c'est une contradiction manifeste avec le passage que je vous ai cité. Mais cette contradiction est-elle jetée là au hasard, puis abandonnée et perdue? Oui, dans le chapitre XXVI : non, dans l'ouvrage entier. Lisez un autre chapitre de ce même second livre, chapitre XXI, sur la *puissance*. Au fond, un chapitre sur la puissance est un chapitre sur la cause; car, qu'est-ce que la puissance, sinon la puissance de produire quelque chose, c'est-à-dire une cause (1)? Traiter de la puissance, c'est donc traiter de la cause. Or, quelle est l'origine de l'idée de la puissance, selon Locke, dans le chapitre exprès qu'il consacre à cette recherche? C'est à la fois, comme dans le chap. XXVI, la sensation et la réflexion.

Liv. II, chap. XXI. *De la Puissance.* § 1er. *Comment nous acquérons l'idée de puissance.* « L'es-

(1) Le fameux Essai de Hume sur la cause est intitulé : *de l'idée du pouvoir.*

« prit étant instruit tous les jours, par le moyen « des sens, de l'altération des idées simples qu'il « remarque dans les choses extérieures, et ob- « servant comment une chose vient à finir et « cesser d'être, et comment une autre, qui n'était « pas auparavant, commence d'exister; réflé- « chissant d'autre part sur ce qui se passe en lui- « même, et voyant un perpétuel changement de « ses propres idées, causé quelquefois par l'im- « pression des objets extérieurs sur ses sens, et « quelquefois par la détermination de son propre « choix; et concluant de ces changemens, qu'il « a vu arriver si constamment, qu'il y en aura à « l'avenir de pareils dans les mêmes choses, pro- « duits par de pareils agens et par de semblables « voies, il vient à considérer dans une chose la « possibilité qu'il y a qu'une de ses idées simples « soit changée, et dans une autre la possibilité « de produire ce changement, et par là l'esprit « se forme l'idée que nous nommons puissance. »

De ces deux origines, j'ai démontré que la première, la sensation, est insuffisante pour expliquer l'idée de cause, c'est-à-dire de puissance. Reste donc la seconde origine. Mais cette seconde origine, précède-t-elle ou suit-elle la première? Nous puisons, selon Locke, l'idée de cause et dans la sensation et dans la réflexion;

mais, dans laquelle des deux la puisons-nous d'abord? C'est un des mérites éminens de Locke, que je vous ai signalé la dernière fois, d'avoir montré, dans la question du temps, que la première succession qui nous révèle l'idée du temps n'est point la succession des événemens extérieurs, mais la succession de nos pensées. Ici Locke dit également que c'est d'abord à l'intérieur et non à l'extérieur, dans la réflexion et non dans la sensation, que nous est donnée l'idée de puissance. C'est une contradiction manifeste, j'en conviens, avec son chapitre officiel sur la cause; mais c'est un honneur à Locke d'avoir vu et établi, tout en se contredisant lui-même, que c'est dans la réflexion, dans la conscience de nos opérations, que nous est donnée la première et la plus claire idée de cause. Je veux vous lire ce passage entier de Locke, parce qu'il témoigne d'un véritable talent d'observation, d'une rare sagacité psychologique.

Liv. II, chap. XXI, § 4. *La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit.*

. . . .

« Si nous y prenons bien garde, les corps ne « nous fournissent pas, par le moyen des sens, « une idée si claire et si distincte de la puissance

« active que celle que nous en avons par les ré-
« flexions que nous faisons sur les opérations de
« notre esprit. Comme toute puissance a des
« rapports à l'action, et qu'il n'y a, je crois, que
« deux sortes d'action dont nous ayons l'idée,
« savoir, la pensée et le mouvement, voyons
« d'où nous avons l'idée la plus distincte des
« puissances qui produisent ces actions. 1° Pour
« ce qui est de la pensée, le corps ne nous en
« donne aucune idée, et ce n'est que par le
« moyen de la réflexion que nous l'avons. 2° Nous
« n'avons pas non plus, par le moyen du corps,
« aucune idée du commencement du mouve-
« ment. Un corps en repos ne nous fournit au-
« cune idée d'une puissance active capable de
« produire du mouvement; et quand le corps
« lui-même est en mouvement, ce mouvement
« est dans le corps une passion plutôt qu'une
« action; car, lorsqu'une boule de billard cède
« au choc du bâton, ce n'est point une action
« de la part de la boule, mais une simple pas-
« sion. De même, quand elle vient à pousser une
« autre boule qui se trouve sur son chemin, et
« la met en mouvement, elle ne fait que lui
« communiquer le mouvement qu'elle avait
« reçu, et en perd tout autant que l'autre en
« reçoit; ce qui ne nous donne qu'une idée fort

« obscure d'une puissance active de mouvoir « qui soit dans le corps, puisque dans ce cas « nous ne voyons autre chose qu'un corps qui « transfère le mouvement sans le produire en « aucune manière. C'est, dis-je, une idée bien « obscure de la puissance que celle qui ne va « pas jusqu'à la production de l'action, mais seu- « lement à la simple continuation de la passion. « Or, tel est le mouvement dans un corps poussé « par un autre corps; car la continuation du « changement qui est produit dans ce corps, du « repos au mouvement, n'est non plus une ac- « tion que ne l'est la continuation du change- « ment de figure produit en lui par l'impression « du même coup. Quant à l'idée du commence- « ment du mouvement, nous ne l'avons que par « le moyen de la réflexion que nous faisons sur « ce qui se passe en nous-mêmes, lorsque nous « voyons par expérience qu'en voulant simple- « ment mouvoir des parties de notre corps, qui « étaient auparavant au repos, nous pouvons les « mouvoir. De sorte qu'il me semble que l'opé- « ration des corps, que nous observons par le « moyen des sens, ne nous donne qu'une idée « fort imparfaite et fort obscure d'une puissance « active, puisque les corps ne sauraient nous « fournir aucune idée en eux-mêmes de la puis-

« sance de commencer aucune action, soit pen-
« sée, soit mouvement. »

Locke sent bien qu'il se contredit; aussi ajoute-t-il : « Mais si quelqu'un pense avoir une « idée claire de la puissance en observant que « les corps se poussent les uns les autres, cela « sert également à mon dessein, puisque la sen- « sation est une des voies par où l'esprit vient « à acquérir des idées. Du reste, j'ai cru qu'il « était important d'examiner ici, en passant, si « l'esprit ne reçoit point une idée plus claire et « plus distincte de la puissance active par la ré- « flexion que par aucune sensation extérieure. »

Maintenant, cette puissance d'action, dont la réflexion nous donne l'idée distincte que la sensation seule ne peut nous fournir, quelle est-elle? Cette puissance, c'est celle de la volonté.

Liv. II, chap. XXI, § 5. « Une chose qui est « évidente, à mon avis, c'est que nous trouvons « en nous-mêmes la puissance de commencer « ou de ne pas commencer, de continuer ou de « terminer plusieurs actions de notre esprit et « plusieurs mouvemens de notre corps, et cela « simplement par une pensée ou un choix de « notre esprit, qui détermine et commande pour « ainsi dire que telle ou telle action particulière « soit faite. Cette puissance que notre esprit a de

« disposer ainsi de la présence ou de l'absence « d'une idée particulière, ou de préférer le mou- « vement de quelque partie du corps au repos « de cette même partie, ou de faire le contraire, « c'est ce que nous appelons *volonté*. Et l'usage « actuel que nous faisons de cette puissance en « produisant ou en cessant de produire telle ou « telle action, c'est ce qu'on nomme *volition*. « La cessation ou la production de l'action qui « suit d'un tel commandement de l'ame s'appelle « *volontaire*, et toute action qui est faite sans « une telle direction de l'ame se nomme *invo-* « *lontaire*. »

Voilà donc la volonté, considérée comme puissance d'action, comme puissance productrice, et par conséquent comme cause. C'est là, Messieurs, le germe de la belle théorie de M. de Biran sur l'origine de l'idée de la cause. Selon M. de Biran comme selon Locke, l'idée de cause ne nous est pas donnée dans l'observation des phénomènes extérieurs, lesquels considérés seulement avec les sens ne nous manifestent aucune vertu causatrice, et ne paraissent que successifs; elle nous est donnée à l'intérieur, dans la réflexion, dans la conscience de nos opérations et de la puissance qui les produit, savoir, la volonté. Je fais effort pour mouvoir mon bras,

et je le meus. Quand on analyse attentivement ce phénomène de l'effort que M. de Biran considère comme le type des phénomènes de la volonté, voici ce qu'il donne : 1° la conscience d'un acte volontaire ; 2° la conscience d'un mouvement produit; 3° un rapport du mouvement à l'acte volontaire. Et quel est ce rapport? Évidemment ce n'est pas un simple rapport de succession. Répétez en vous le phénomène de l'effort, et vous reconnaîtrez que vous attribuez tous avec une conviction parfaite la production du mouvement dont vous avez conscience à l'opération volontaire antérieure, dont vous avez conscience aussi. Pour vous la volonté n'est pas seulement un acte pur sans efficacité, c'est une énergie productrice; de sorte que là vous est donnée l'idée de cause.

De plus, ce mouvement dont vous avez conscience, que vous rapportez tous comme effet à l'opération antérieure de la volonté, comme opération productrice, comme cause, je vous le demande, Messieurs, ce mouvement, le rapportez-vous à une autre volonté que la vôtre? Cette volonté, la considérez-vous, pourriez-vous la considérer comme la volonté d'un autre, comme la volonté de votre voisin, comme la volonté d'Alexandre ou de César, ou de quelque

puissance étrangère supérieure? Ou pour vous n'est-ce pas la vôtre? Ne vous imputez-vous pas toujours tout acte volontaire? N'est-ce pas, en un mot, dans la conscience de la volonté, en tant que vôtre, que vous puisez l'idée de votre personnalité, l'idée de vous-mêmes? Le mérite propre de M. de Biran est d'avoir établi que la vovolonté est le caractère constitutif de notre personnalité. Il a été plus loin, trop loin peut-être. Comme Locke avait confondu la conscience et la mémoire avec la personnalité et l'identité du moi, M. de Biran a été jusqu'à confondre la volonté avec la personnalité même; elle en est au moins le caractère éminent; d'où il suit que l'idée de cause, qui nous est donnée incontestablement dans la conscience de la volonté productrice, nous est donnée par cela même dans la conscience de notre propre personnalité, et que c'est nous qui sommes la première cause dont nous ayons connoissance.

Enfin cette cause que nous sommes est impliquée dans tout fait de conscience. La condition nécessaire de tout phénomène aperçu par la conscience, c'est qu'on y fasse attention. Si on n'y fait pas attention, le phénomène est encore peut-être; mais la conscience ne s'y appliquant pas, n'en prenant aucune connaissance, il est pour

nous comme non-avenu. L'attention est donc la condition de toute aperception de conscience. Or l'attention, c'est la volonté, je l'ai prouvé plus d'une fois. Donc la condition de tout phénomène de conscience, et par conséquent du premier phénomène comme de tous les autres, est la volonté; et comme la volonté est une puissance causatrice, il suit que dans le premier fait de conscience, et pour que ce premier fait ait lieu, il faut qu'il y ait aperception de notre causalité personnelle dans notre volonté; d'où il suit encore que l'idée de cause est l'idée première, que l'aperception de la cause volontaire, que nous sommes, est la première de toutes les aperceptions et la condition de toutes les autres.

Telle est la théorie à laquelle M. de Biran (1) a élevé celle de Locke. Je l'adopte; je crois qu'elle rend parfaitement compte de l'origine de l'idée de cause; mais il reste à savoir si l'idée de cause, qui sort de cette origine et du sentiment de l'activité volontaire et personnelle, suffit pour expliquer l'idée que tous les hommes ont des causes extérieures, et pour expliquer le principe de causalité. Pour Locke, qui traite de l'idée de

(1) Voyez *Examen* des leçons de M. Laromiguière, chap VIII, pag. 140-152.

cause, jamais du principe de causalité, le problème n'existe pas même. M. de Biran, qui le pose à peine, le résout trop vite, et arrive d'abord à un résultat, le seul que permettent la théorie de Locke et la sienne, mais qu'une saine psychologie et une saine logique ne peuvent avouer.

Selon M. de Biran, après avoir puisé l'idée de cause dans le sentiment de notre activité volontaire et personnelle, dans le phénomène de l'effort dont nous avons conscience, nous transportons cette idée de cause hors de nous, nous la projetons dans le monde extérieur, par la vertu d'une opération qu'il a appelée, ainsi que M. Royer-Collard, une induction naturelle. (1). Entendons-nous. Si par là M. de Biran veut dire seulement qu'avant de connaître les causes extérieures quelles qu'elles soient, nous puisons d'abord l'idée de cause en nous-mêmes, je l'accorde; mais je nie que la connaissance que nous avons des causes extérieures et l'idée que nous nous faisons de ces causes, soient une importation, une projection, une induction de la nôtre. En effet, cette induction ne pourrait avoir lieu

(1) *Ibid.* pag. 109-110-151. Article *Leibnitz*, pag. 15, et partout dans ses Mémoires couronnés et encore inédits. Voyez aussi les leçons de M. Royer-Collard, OEuvres de Reid, t. III et IV.

qu'à des conditions qui sont en contradiction manifeste avec les faits et la raison. J'invoque ici, Messieurs, toute votre attention.

Selon Locke et M. de Biran, c'est la réflexion, la conscience qui nous donne l'idée de cause. Mais quelle idée de cause nous donne-t-elle? Remarquez bien qu'elle ne nous donne pas l'idée d'une cause générale et abstraite, mais l'idée du moi qui veut, et qui, voulant, produit, et par là est cause. L'idée de cause que nous donne la conscience est donc une idée toute particulière, individuelle, déterminée, puisqu'elle nous est toute personnelle. Tout ce que nous connaissons de la cause par la conscience est concentré dans la personnalité. C'est cette personnalité, et dans cette personnalité c'est la volonté, la volonté seule, et rien de plus, qui est la puissance, qui est la cause que nous donne la conscience. Cela posé, voyons quelles sont les conditions de l'induction. L'induction est cette supposition que, dans certaines circonstances nous ayant été donnés un certain phénomène, une certaine loi, quand viendront des circonstances analogues, le même phénomène, la même loi, auront lieu. L'induction implique donc, 1° la supposition de cas analogues, c'est-à-dire plus ou moins différens;

2° la supposition d'un phénomène qui doit persister, rester le même. L'induction est le procédé de l'esprit, qui, n'ayant aperçu jusqu'ici un phénomène que dans certains cas, transporte ce phénomène; ce phénomène, dis-je, et non pas un autre, c'est-à-dire encore le même phénomène, dans des cas différens, et nécesairement différens, puisqu'ils ne sont qu'analogues et semblables, et qu'ils ne peuvent être absolument identiques. Le caractère de l'induction est précisément dans le contraste de l'identité du phénomène ou de la loi, et de la diversité des circonstances auxquelles elle est d'abord empruntée, puis transportée. Si donc la connaissance des causes extérieures n'est que l'induction de notre cause personnelle, c'est rigoureusement notre cause, la cause volontaire et libre que nous sommes, que l'induction doit transporter dans le monde extérieur, c'est-à-dire que partout où commencera à paraître dans le temps et dans l'espace un mouvement, un changement quelconque, là nous devons supposer, quoi, Messieurs? une cause en général? non; car, songez-y bien, nous n'avons pas l'idée générale de cause, nous n'avons que l'idée de notre causalité personnelle; nous ne pouvons supposer que ce que nous avons déja, autrement ce ne serait

plus le procédé propre et légitime de l'induction ; nous devons donc supposer non l'idée générale et abstraite de cause, mais l'idée particulière et déterminée de la cause particulière et déterminée que nous sommes ; d'où il suit que c'est notre causalité que nous devons supposer partout où commence à paraître quelque phénomène : c'est-à-dire que toutes les causes que nous pouvons concevoir ultérieurement ne sont et ne peuvent être que notre personnalité, cause unique de tous les effets, accidens ou événemens qui commencent à paraître. Et remarquez que la croyance au monde et à des causes extérieures est universelle et nécessaire. Tous les hommes l'ont, tous les hommes ne peuvent pas ne pas l'avoir. Aussitôt qu'un phénomène quelconque commence à paraître, tous les hommes croient, pensent, jugent, conçoivent qu'il y a là des causes extérieures, et ils ne peuvent pas ne pas le concevoir. Si donc l'induction explique toute notre conception des causes extérieures, il faut que cette induction soit universelle et nécessaire, c'est-à-dire il faut que ce soit un fait universel et nécessaire que nous nous croyons la cause de tous les événemens, mouvemens et changemens qui arrivent et peuvent arriver.

Oui, Messieurs, à la rigueur, l'induction, l'importation de notre causalité au dehors n'est pas moins que la substitution de notre causalité personelle à toutes les causes de ce monde, la substitution de la liberté humaine au destin, et peut-être rigoureusement la création du monde par l'humanité. Si l'on ne va pas jusque-là, on méconnaît la nature véritable et la portée de l'induction, et j'impose cette conséquence à la théorie de M. de Biran comme sa conséquence légitime et nécessaire.

Mon honorable ami repousserait sans doute cette conséquence comme outrée et forcée; mais en voici une au moins qu'il serait bien contraint d'accepter, et qu'il acceptait presque. Si les causes extérieures, ne sont qu'une induction de la nôtre, et si pourtant on ne veut pas qu'elles soient la nôtre même, il faut au moins qu'elles soient faites, qu'elles soient conçues à l'instar de la nôtre, qu'elles soient sinon nôtres, au moins comme la nôtre, c'est-à-dire personnelles, douées de conscience, volontaires, intentionnelles, libres, animées, vivantes, et vivantes de la même vie que nous, de la vie intellectuelle et de la vie morale. Et en effet, sans prétendre que c'est là toute notre conception des causes extérieures, M. de Biran soutenait que telle est la

conception que nous en formons d'abord. Il en donnait en preuve que l'enfant et les sauvages, c'est-à-dire les peuples enfans, conçoivent toutes les causes extérieures sur le modèle de la leur; qu'ainsi l'enfant se révolte presque contre la pierre qui le frappe, comme si elle avait eu l'intention de le frapper, et que le sauvage personnifie et divinise les causes des phénomènes naturels.

A cela je réponds : N'oublions pas que la croyance au monde et aux causes extérieures, est universelle et nécessaire, et que le fait qui l'explique doit être lui-même un fait universe et nécessaire : d'où il suit que si notre croyance au monde et aux causes extérieures se résout dans l'assimilation de ces causes à la nôtres, cette assimilation doit être un fait universel et nécessaire. Or, là dessus, j'attends la psychologie; j'attends qu'elle prouve que tous les êtres intellectuels et moraux conçoivent les causes extérieures sous la raison de la leur, comme douées de conscience et animées; j'attends qu'elle prouve que cette opinion des enfans et des sauvages n'est pas seulement un fait fréquent, mais un fait universel, et qu'il n'y a pas un enfant, pas un sauvage qui ne commence ainsi. Et quand elle aura prouvé que ce fait est universel, il lui faudra aller plus loin encore;

il lui faudra prouver que le fait n'est pas seulement universel, mais qu'il est nécessaire. Or, le caractère d'un fait nécessaire est de ne pas s'arrêter, d'être aujourd'hui et demain encore, d'être sans cesse et d'être partout. La nécessité d'une idée, d'une loi implique la domination de cette idée, de cette loi dans toute l'étendue de la durée, tant que l'esprit humain subsiste. Or, quand même j'accorderais que tous les enfans et tous les peuples enfans commencent par croire que les causes extérieures sont animées, vivantes, libres, personnelles, ce ne serait pas encore là un fait nécessaire; car ce n'est pas là, Messieurs, une opinion qui dure, qui dure toujours et partout: aujourd'hui nous n'y croyons pas; c'est notre honneur de n'y pas croire. Ce qui devrait être une vérité nécessaire, reproduite de siècle en siècle sans exception ni altération, est tout simplement pour nous une extravagance qui a duré plus ou moins longtemps, et qui aujourd'hui est passée sans retour. Par cela seul que l'induction a langui un seul jour, par cela seul il faut conclure que cette induction n'est pas une loi universelle et nécessaire de l'esprit humain, et que par conséquent elle n'explique pas la croyance universelle et nécessaire à l'existence du monde et des causes extérieures.

Nous avons tous, nous ne pouvons pas ne pas avoir la parfaite conviction que ce monde existe, qu'il y a des causes extérieures; et ces causes, nous ne les croyons ni personnelles, ni intentionnelles et volontaires. Voilà la croyance du genre humain; c'est à la philosophie à l'expliquer sans la détruire ni l'altérer. Or, si cette croyance est universelle et nécessaire, le jugement qui la renferme et qui la donne doit avoir un principe qui soit lui-même universel et nécessaire; et ce principe n'est autre que le principe de causalité, principe que la logique et la grammaire présentent aujourd'hui sous cette forme : tout phénomène, tout mouvement qui commence à paraître a une cause. Ce principe est universel et nécessaire, et c'est parce qu'il est universel et nécessaire qu'il en sort le caractère d'universalité et de nécessité dont est marquée notre croyance à l'égard du monde et des causes extérieures. Otez ce principe, et laissez la seule conscience de notre causalité personnelle, jamais nous n'aurons la moindre idée des causes extérieures et du monde. En effet, toutes les fois qu'il paraît sur le théâtre de la conscience un phénomène dont nous ne sommes point la cause, ôtez l'empire du principe de causalité, et il n'y a plus de raison pour que nous demandions à ce phéno-

mène quelle est sa cause; nous n'en rechercherons point la cause; il sera pour nous sans cause: car remarquez que, même pour l'induction dont on parle, même pour tomber dans l'absurdité de donner pour cause à la sensation ou nous ou quelque chose de semblable à nous, il faut avoir le besoin de donner des causes à tout phénomène; et, pour le faire universellement et nécessairement, il faut que ce besoin soit universel et nécessaire, c'est-à-dire qu'il faut avoir le principe de causalité. Ainsi, sans le principe de causalité, tout phénomène est pour nous comme s'il n'avait pas de cause, et nous ne pouvons pas même lui attribuer une cause extravagante. Au contraire, supposez le principe de causalité, et aussitôt qu'un phénomène de sensation commence à paraître sur le théâtre de la conscience, à l'instant le principe de causalité le marque de ce caractère qu'il ne peut pas ne pas avoir une cause. Or, comme la conscience atteste que cette cause n'est pas la nôtre, et que cependant il ne reste pas moins nécessaire que ce phénomène ait une cause, il suit qu'il a une cause, et une cause autre que nous, qui n'est ni personnelle ni volontaire, et qui cependant est une cause, c'est-à-dire une cause simplement efficiente. Or, c'est là précisément l'idée que tous les hommes se font des causes

extérieures; ils les considèrent comme des causes capables de produire les mouvemens qu'ils leur rapportent, mais non pas comme des causes intentionnelles et personnelles. Le principe universel et nécessaire de causalité est le seul principe qui puisse nous donner de pareilles causes; il est donc le procédé véritable et légitime de l'esprit humain dans l'acquisition de l'idée du monde et des causes extérieures.

Maintenant que nous avons démontré que notre croyance à des causes extérieures n'est pas une induction de la conscience de notre cause personnelle, mais bien une application légitime du principe de causalité, reste à savoir comment nous allons de la conscience de notre causalité particulière à la conception du principe général de causalité.

J'admets et je pense fermement que la conscience de notre causalité propre précède toute conception du principe de causalité, par conséquent toute application de ce principe, toute connaissance de la causalité extérieure; et voici, selon moi, comment s'opère dans les profondeurs de l'intelligence le passage du premier fait, du fait de conscience, au fait ultérieur de la conception du principe. Je veux mouvoir mon bras, et je le meus. Nous avons vu que ce fait

analysé donne trois élémens : 1° conscience d'une volition qui est mienne, qui m'est personnelle; 2° mouvement produit; 3° enfin, rapport de ce mouvement à ma volonté, lequel rapport est, nous l'avons vu, un rapport de production, de causation; rapport que je ne mets pas plus en question que l'un et l'autre terme; rapport qui m'est donné avec l'un et l'autre terme, qui ne m'est point donné sans les deux termes, et sans lequel les deux termes ne me sont point donnés; de manière que les trois termes me sont donnés en un seul et même fait indivisible, qui est la conscience de ma causalité personnelle. Or, quel est le caractère de ce fait? Le caractère de ce fait, c'est d'être particulier, individuel, déterminé, par cette raison très simple que ce fait est tout personnel. Cette volonté productrice, elle est mienne, par conséquent c'est une volonté particulière et déterminée; ce mouvement que je produis est mien, par conséquent il est particulier et déterminé. Et encore, le caractère de tout ce qui est particulier est d'être susceptible de plus ou de moins. Moi, cause volontaire, j'ai dans tel moment plus ou moins d'énergie, ce qui fait que le mouvement produit par moi en réfléchit plus ou moins, a plus ou moins de force. Tout-à-

l'heure, la puissance causatrice déployée avait tel degré de force; le mouvement produit avait le degré correspondant : maintenant, la puissance causatrice a moins d'énergie, le mouvement produit est plus faible, mais enfin ce dernier mouvement m'appartient-il moins que le premier? Y a-t-il entre les deux termes, entre la cause moi et l'effet mouvement, un rapport moindre dans un cas que dans l'autre? Non, Messieurs; les deux termes peuvent varier, et varient sans cesse d'intensité, le rapport ne varie point. Il y a plus; non seulement le déterminé du fait, si vous me permettez cette expression, savoir les deux termes, varient, mais ils pourraient être autres; ils pourraient même ne pas être. Je pourrais ne pas être; je pourrais ne pas être une cause; je pourrais n'avoir pas produit ce mouvement. Les deux termes, en tant que déterminés, sont affectés de plus ou de moins, et purement accidentels; mais le rapport entre ces deux termes déterminés, variables et contingens, n'est lui-même ni variable ni contingent; il est la partie universelle et nécessaire du fait. Or, en même temps que la conscience saisit les deux termes, la raison saisit leur rapport, et, par une abstraction immédiate qui n'a pas besoin de s'appuyer sur plusieurs faits semblables,

elle dégage l'élément invariable et nécessaire du fait de ses élémens variables et contingens. Essaie-t-elle de mettre en question la vérité de ce rapport; elle ne le peut : toutes les intelligences ont beau faire la même tentative, nulle ne le peut. D'où il suit que cette vérité est une vérité universelle et nécessaire. La raison est donc sous l'empire de cette vérité; elle est dans l'impossibilité de ne pas supposer une cause partout où les sens ou la conscience lui manifestent un mouvement, un phénomène quelconque. Or, l'impossibilité où est la raison de ne pas supposer une cause là où les sens ou la conscience lui donnent un phénomène quelconque, c'est là ce qu'on appelle le principe de causalité, non pas dans sa formule logique actuelle, mais dans son énergie interne et primitive. Nous appelons principe de causalité cette impossibilité où nous sommes de ne pas concevoir une cause partout où nous voyons l'apparence d'un phénomène extérieur ou intérieur qui commence à exister. Que si l'on me demande comment l'universel et le nécessaire sont dans le relatif et le contingent, et peuvent y être aperçus, je réponds que la raison aussi est en nous avec la volonté et les sens, et qu'elle se développe en même temps qu'eux.

Ce que je viens de dire du principe de causalité, on peut le dire de tous les autres principes. C'est un fait qu'il ne faut pas oublier, et qu'on oublie beaucoup trop souvent, que nos jugemens sont tous d'abord des jugemens particuliers et déterminés, et que c'est sous cette forme d'un jugement particulier et déterminé que font leur première apparition toutes les vérités universelles et nécessaires, tous les principes universels et nécessaires. Ainsi les sens m'attestent l'existence d'un corps, et à l'instant je juge que ce corps est dans l'espace, non pas dans l'espace en général, dans l'espace pur, mais dans un certain espace; c'est un certain corps que les sens m'attestent, et c'est dans un certain espace que la raison le place. Puis, lorsque nous considérons le rapport entre ce corps particulier et cet espace particulier, nous trouvons que ce rapport n'est pas lui-même particulier, mais qu'il est universel et nécessaire; et quand nous essayons de concevoir un corps quelconque sans un espace quelconque, nous ne le pouvons. Il en est de même du temps; lorsque la conscience ou les sens nous donnent une succession quelconque d'événemens ou de pensées, à l'instant même nous jugeons que cette succession d'événemens se passe dans un temps déterminé. Tout est dé-

terminé dans le temps et la succession, tels qu'ils nous sont donnés primitivement; il s'agit de telle succession ou de telle autre, d'une heure ou d'un jour, ou d'une année, etc.; mais ce qui n'est pas déterminé et spécial, c'est le rapport entre cette succession et ce temps. Nous faisons varier les deux termes, nous faisons varier la succession et le temps qui renferme la succession, mais le rapport de la succession au temps ne varie pas. C'est encore ainsi que nous est donné le principe de la substance. Lorsqu'un phénomène se passe sur le théâtre de ma conscience, ce phénomène est un phénomène particulier et déterminé, et non pas un phénomène quelconque, et alors je juge que sous ce phènomène particulier est un être qui en est le sujet, non pas un être général et abstrait, mais réel et déterminé, moi. Tous nos jugemens primitifs sont personnels et déterminés, et cependant dans les profondeurs de ces jugemens personnels et déterminés sont déja des rapports, des vérités, des principes, qui ne sont point personnels et déterminés, lors même qu'ils se déterminent et s'individualisent dans le déterminé et dans l'individualité de leurs termes. Telle est la première forme des vérités de la géométrie et de l'arithmétique. Voici, par exemple,

deux objets et deux objets; là, tout est déterminé; ces quantités à additionner sont concrètes et non discrètes. Vous jugez que ces deux objets et ces deux objets font quatre objets. Hé bien! qu'y a-t-il là? Encore une fois, tout est contingent et variable, excepté le rapport. Vous pouvez faire varier les objets, mettre des pierres au lieu de ces livres, des chapeaux au lieu des pierres, et le rapport ne varie point. Il y a plus; pourquoi avez-vous jugé que ces deux objets déterminés, additionnés avec deux autres objets déterminés, font quatre objets déterminés? Songez-y; c'est par la vertu de cette vérité que deux et deux font quatre. Or, cette vérité de rapport est toute abstraite, et indépendante de la nature des deux termes concrets, quels qu'ils soient. C'est donc la vérité abstraite, cachée dans le concret, qui vous fait prononcer sur le concret que deux objets concrets et deux objets concrets font quatre objets. L'abstrait nous est donné dans le concret, l'invariable et le nécessaire dans le relatif et le contingent, la raison dans les sens et la conscience. Ce sont les sens qui vous attestent l'existence des quantités concrètes et des corps; c'est la conscience, à savoir, le sens interne, qui vous atteste la présence d'une succession de pensées, et celle de tous les phé-

nomènes sous lesquels est votre identité personnelle. En même temps, la raison intervient et prononce que les rapports des quantités en question sont des rapports abstraits, universels, nécessaires; la raison prononce que le rapport du corps à l'espace est un rapport nécessaire; que le rapport entre la succession et le temps est un rapport nécessaire; que le rapport entre la pluralité phénoménale que forment nos pensées dans la conscience et la substance identique à elle-même qui est d'abord le moi, est aussi un rapport nécessaire. Ainsi, dans le berceau de la connaissance sont mêlées ensemble l'action des sens et de la conscience avec celle de la raison. Le sens et la conscience donnent les phénomènes externes et internes, le variable, le contingent; la raison nous donne les vérités universelles et nécessaires mêlées aux vérités accidentelles et contingentes, qui résultent directement de l'aperception des phénomènes internes ou externes, et ces vérités universelles et nécessaires constituent les principes universels et nécessaires. Or, il en est du principe de causalité comme des autres principes; jamais l'esprit humain ne le concevrait dans son universalité et sa nécessité, si d'abord ne nous était donné un fait particulier de causation; et

ce fait primitif particulier est celui de notre causalité propre et personnelle, manifestée à la conscience dans l'effort ou acte volontaire. Mais ce fait ne suffit pas à lui tout seul pour expliquer la connaissance des causes extérieures, parce qu'alors il faudrait que les causes extérieures ne fussent qu'une induction de la nôtre, c'est-à-dire qu'il faudrait résoudre la croyance du genre humain, sa croyance universelle et nécessaire, dans une absurdité, et dans une absurdité transitoire, que l'expérience dément, et qui est aujourd'hui abandonnée : cette explication est donc inadmissible. Il faut concevoir que dans le sein du fait contingent et déterminé, je veux mouvoir mon bras et je le meus, est un rapport du mouvement comme effet au vouloir comme cause, lequel rapport indépendant de la nature de ses deux termes est immédiatement saisi par la raison comme une vérité universelle et nécessaire. De là, Messieurs, le principe de causalité; et alors, mais seulement alors, nous pouvons avec ce principe atteindre les causes extérieures, parce que ce principe surpasse la portée de notre conscience, et qu'avec lui nous pouvons juger universellement et nécessairement que tout phénomène, quel qu'il soit, a une cause. Ainsi armés, pour ainsi dire, qu'un

phénomène nouveau se présente, et nous le rapportons universellement et nécessairement à une cause; et cette cause n'étant pas nous au témoignage de la conscience, nous ne jugeons pas moins universellement et nécessairement que cette cause existe, seulement nous jugeons qu'elle est autre que nous, qu'elle est étrangère, externe: c'est là, encore une fois, l'idée de l'extériorité, et la base de notre conviction de l'existence des causes extérieures et du monde; conviction universelle et nécessaire, parce que le princpe du jugement qui nous la donne est lui-même universel et nécessaire.

Sans doute, en même temps que nous concevons des causes externes, étrangères à nous, autres que nous, non intentionnelles, non volontaires, de pures causes, telles que peut les donner l'application rigoureuse du principe général de la causalité, l'enfant, le sauvage, le genre humain dans l'enfance ajoute quelquefois, très souvent même, à cette idée d'extériorité, de cause externe, purement efficace, l'idée d'une volonté, d'une personnalité semblable à la nôtre. Mais d'abord, Messieurs, de ce que ce second fait accompagne quelquefois le premier, il ne suit pas qu'il faille le confondre avec lui; pour être attaché à un fait universel et

nécessaire, ce nouveau fait n'est pas pour cela nécessaire et universel, je l'ai démontré; il ne donne que l'erreur et des superstitions passagères, à l'encontre de la vérité permanente et inviolable qu'engendre le principe de causalité. Mais, enfin, le fait est réel, les erreurs qu'il entraîne incontestables, quoique locales et passagères; il faut donc l'expliquer; et en voici l'explication très simple. Comme le principe de causalité, quoique universel et nécessaire, nous est donné d'abord dans le fait contingent de la conscience de notre causalité propre, en même temps que le principe agit, et avec les caractères qui lui appartiennent, il garde avec lui, pour ainsi dire, dans ses premières applications, la trace de son origine, et la croyance au monde extérieur est accompagnée de quelque assimilation plus ou moins vague des causes extérieures à la nôtre. Ce fait a lieu quelquefois, mais non pas toujours, parce qu'il est emprunté à un fait qui est lui-même tout contingent, savoir, la conscience de notre personnalité. Ajoutez qu'ici comme en toutes choses c'est la vérité qui sert d'appui à l'erreur; car la personnification arbitraire et insensée des causes extérieures en présuppose l'existence, c'est-à-dire une application quelconque du principe de causalité. L'induc-

tion égare donc le principe de causalité; mais, loin de le constituer, elle le présuppose.

C'est ainsi qu'une saine psychologie, décidée à n'abandonner jamais les conceptions de l'esprit humain, telles qu'elles sont dans l'esprit humain, remonte peu à peu jusqu'à leurs véritables origines; tandis que la psychologie systématique de Locke, s'enfonçant d'abord dans la question de l'origine de nos idées et de nos principes avant d'avoir déterminé avec précision les caractères incontestables dont ils sont actuellement marqués, et n'admettant d'autre origine que la sensation ou la réflexion, croit trouver l'origine de l'idée de cause dans la sensation et le simple spectacle du monde extérieur. Bientôt elle est forcée d'abandonner cette origine, et elle a recours à une autre origine, savoir, l'origine par la réflexion; mais cette origine elle-même, qui peut nous donner l'idée de cause volontaire et personnelle, ne peut donner que cette idée et non pas le principe de causalité, et par conséquent elle ne peut expliquer la connaissance des causes extérieures purement efficientes. Si donc on veut s'arrêter à cette origine trop étroite, que faut-il? Il faut confondre, avec ce résultat universel et nécessaire que nous concevons des causes hors de

nous, cet autre fait purement accidentel et transitoire, qu'il nous arrive de concevoir ces causes comme des causes personnelles, de manière à expliquer la connaissance des causes externes par la simple induction de notre propre causalité, et à expliquer par conséquent le principe de causalité par la réflexion et la conscience, c'est-à-dire par l'une des deux origines convenues de toute connaissance. Mais, encore une fois, la conception des causes externes, comme personnelles et douées de conscience, n'est qu'une erreur de l'enfance de la raison humaine, et non une loi de cette raison : on n'en peut donc tirer l'explication de la croyance légitime, universelle et nécessaire du genre humain.

En terminant, j'ai besoin de demander grace pour la longueur de cette leçon ; mais je devais cette discussion, bien imparfaite encore, et à l'importance de la matière, et à la mémoire du grand métaphysicien que sa sagacité et sa profondeur même ont ici égaré sur les pas de Locke. Doué d'un sens psychologique admirable, M. de Biran avait pénétré si avant dans l'intimité du fait de conscience qui nous donne la première idée de cause, l'idée de la cause volontaire et personnelle que nous sommes, qu'il ne sortit guère de ce fait et de cette idée, et négligea

trop le principe de causalité, confondant ainsi, comme Locke, l'antécédent du principe avec le principe lui-même; ou, lorsqu'il essayait d'expliquer le principe de causalité, il l'expliquait par *une induction naturelle* qui transporte avec elle dans le monde extérieur la conscience, la volonté et tous les attributs propres de son modèle, confondant ainsi une application particulière, passagère et erronée du principe de causalité avec ce principe, vrai, universel et nécessaire en lui-même, c'est-à-dire confondant, par une erreur singulière, non plus l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent. La théorie de M. de Biran est le développement de celle de Locke; elle la reproduit avec plus d'étendue et de profondeur, elle en épuise à la fois les mérites et les défauts (1).

(1) Voyez, pour la théorie du principe de causalité que nous avons ici brièvement indiquée, les *Fragmens philosophiques*, Programme du Cours de philosophie de 1817, pag. 234-239, et la Thèse de 1817 sur la Métaphysique et la Géométrie, p. 357-389.

VINGTIÈME LEÇON

Suite de l'examen du second livre de l'*Essai sur l'Entendement humain.* De l'idée du bien et du mal. Réfutation. — Conclusions du second livre. De la formation et du mécanisme des idées dans l'entendement. Des idées simples et complexes. — De l'activité et de la passivité de l'esprit dans l'acquisition des idées. — Des caractères les plus généraux des idées. — De l'association des idées. — Examen du troisième livre de l'*Essai sur l'Entendement humain* sur les mots. Part de l'éloge. — Examen des propositions suivantes : 1° Les mots tirent-ils leur première origine d'autres mots qui signifient des idées sensibles ? — 2° La signification des mots est-elle purement arbitraire ? — 3° Les idées générales ne sont-elles que des mots ? Du nominalisme et du réalisme. — 4° Les mots sont-ils la seule cause d'erreurs, et toute science n'est-elle qu'une langue bien faite ? Fin de l'examen du troisième livre.

Messieurs,

C'est un fait incontestable que, quand nous avons bien ou mal fait, quand nous avons accompli la loi du juste et de l'injuste ou que nous l'avons enfreinte, nous jugeons que nous méritons une récompense ou une punition ; et c'est un fait encore que nous la recueillons en effet,

1° dans le plaisir de la conscience ou dans l'amertume du remords; 2° dans l'estime ou le mépris de nos semblables, qui, étant aussi des êtres moraux, jugent comme nous du bien et du mal, jugent comme nous que le bien et le mal méritent punition et récompense, et nous punissent et nous récompensent, selon la nature de nos actes, tantôt par la peine ou la récompense morale de leur mépris ou de leur estime, tantôt par des récompenses ou des peines physiques, que les lois positives, interprètes légitimes de la loi naturelle, tiennent prêtes pour les actions généreuses ou pour les délits et les crimes; 3° enfin, si nous élevons nos regards au delà de ce monde, si nous concevons Dieu comme il faut le concevoir, non seulement comme l'auteur du monde physique, mais comme le père du monde moral, comme la substance même du bien et de la loi morale, nous ne pouvons pas ne pas concevoir que Dieu doit aussi tenir prêtes des récompenses ou des punitions pour ceux qui ont accompli ou enfreint la loi. Mais supposez qu'il n'y ait ni bien ni mal, ni juste ni injuste en soi; supposez qu'il n'y ait pas de loi : il ne peut y avoir aucun mérite ni aucun démérite à l'avoir enfreinte ou accomplie; il n'y a pas lieu à punition ou à récompense;

il n'y a lieu ni aux plaisirs de la conscience ni aux douleurs du remords; il n'y a lieu ni à l'approbation ni à la désapprobation des hommes, à leur estime ou à leur mépris; il n'y a lieu ni aux supplices ni aux récompenses de l'ordre social dans cette vie, ni dans l'autre aux récompenses et aux punitions du législateur suprême. L'idée de la récompense et de la peine repose donc sur celle du mérite et du démérite, laquelle repose sur celle d'une loi. Or, que fait ici Locke? il tire l'idée du bien et du mal, la loi morale et toutes les règles de nos devoirs de la crainte et de l'espérance de récompenses et de punitions humaines ou divines, c'est-à-dire pour écarter toute autre considération, et pour rester sur le terrain de la méthode scientifique, il fonde le principe sur la conséquence; il confond, non plus comme antérieurement, l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent. Et d'où vient, Messieurs, cette confusion? de cette source de toute confusion que nous avons tant de fois signalée, la recherche prématurée des causes avant une suffisante étude des effets, la recherche de l'origine de l'idée du bien et du mal avant d'avoir constaté soigneusement les caractères, et tous les caractères de cette idée. Per-

mettez-moi de m'arrêter un moment sur cette importante matière.

D'abord, que dans l'entendement humain, tel qu'il est aujourd'hui, il y ait l'idée du bien et l'idée du mal, tout-à-fait distinctes l'une de l'autre, c'est ce que l'observation la plus superficielle, pourvu qu'elle soit impartiale, démontre aisément; c'est un fait qu'en présence de certaines actions la raison les qualifie de bonnes ou de mauvaises, de justes ou d'injustes, d'honnêtes ou de déshonnêtes. Et ce n'est pas seulement dans quelques hommes d'élite que la raison porte ce jugement; il n'y a pas un homme ignorant ou instruit, civilisé ou sauvage, pourvu qu'il soit un être raisonnable et moral, qui ne porte le même jugement. Comme le principe de causalité s'égare et se rectifie dans l'application sans cesser d'être, ainsi la distinction du bien et du mal peut porter à faux, varier dans ses objets et s'éclairer avec le temps sans cesser d'être la même au fond dans tous les hommes; c'est une conception universelle de la raison, et voilà pourquoi toutes les langues, ces images fidèles de la pensée, la reproduisent. Non seulement cette distinction est une conception universelle, elle est aussi une conception nécessaire. En vain la raison, après l'avoir conçue, essaie de la récuser

et d'en mettre en question la vérité, elle ne le peut; on ne peut à volonté regarder la même action comme juste ou injuste; ces deux idées résistent à toute tentative de les permuter l'une dans l'autre : elles peuvent changer d'objets, jamais de nature. Il y a plus : la raison ne peut concevoir la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête, sans concevoir à l'instant même que l'un ne doit pas être fait et que l'autre doit être fait : la conception du bien et du mal donne immédiatement celle de devoir et de loi, et, comme l'une est universelle et nécessaire, l'autre l'est également. Or, une loi nécessaire pour la raison en matière d'action, c'est, pour un agent raisonnable mais libre, une simple obligation, mais c'est une obligation absolue. Le devoir nous oblige sans nous enchaîner; mais en même temps, si nous pouvons le violer, nous ne pouvons le renier; et alors même que la faiblesse de la liberté et l'ascendant de la passion font mentir en quelque sorte l'action à sa loi, la raison indépendante maintient la loi violée comme une loi inviolable, et l'impose encore avec une autorité suprême à l'action infidèle comme sa règle imprescriptible. Le sentiment de la raison et celui de l'obligation mo-

rale, qu'elle nous révèle et qu'elle nous impose, c'est la conscience à son degré et dans son emploi le plus élevé, c'est la conscience morale proprement dite.

Remarquez bien sur quoi porte l'obligation : elle porte sur le bien à faire; elle ne porte que sur ce point, mais là elle est absolue. Elle est donc indépendante de toute considération étrangère; elle n'a rien à voir avec les facilités ou les périls que son accomplissment rencontre, ni avec les conséquences qu'il entraîne, avec le plaisir ou la peine, c'est-à-dire avec le bonheur et le malheur, c'est-à-dire encore avec tout motif, quel qu'il soit, d'utilité; car le plaisir et la peine, le bonheur et le malheur, ne sont que des objets de la sensibilité; le bien et l'obligation morale sont des conceptions de la raison; l'utile n'est qu'un accident qui peut être ou n'être pas; le devoir est un principe.

Maintenant, le bien n'est-il pas toujours utile à celui qui l'accomplit et aux autres? C'est une autre question qui n'est plus du ressort de la raison, mais de l'expérience. L'expérience la décide-t-elle toujours affirmativement? Même alors, et l'utile fût-il inséparable du bien, le bien et l'utile n'en seraient pas moins distincts en eux-mêmes, et ce ne serait pas à titre d'utile

que la vertu serait obligatoire, et qu'elle obtiendrait la vénération et l'admiration universelles. On l'admire, Messieurs; donc on ne la prend pas seulement comme utile. L'admiration est un phénomène qu'il est impossible d'expliquer tout entier par l'utilité.

Si le bien n'était que l'utile, l'admiration que la vertu excite serait toujours en raison de son utilité : or cela n'est pas. L'humanité a tort peut-être d'être ainsi faite; mais son admiration n'est pas toujours l'expression de son intérêt. L'acte vertueux le plus utile ne peut jamais l'être autant que certains phénomènes naturels qui répandent et entretiennent partout la vie. Il n'y a pas un acte de vertu, si salutaire qu'il soit, qui puisse être comparé sous ce rapport avec l'influence bienfaisante du soleil. Et qui jamais a admiré le soleil? qui jamais a éprouvé pour lui le sentiment d'admiration et de respect que nous inspire l'acte vertueux le plus stérile? C'est que le soleil n'est qu'utile; tandis que l'acte vertueux, utile ou non, est l'accomplissement d'une loi, auquel l'agent que nous qualifions de vertueux, et que nous admirons, s'est conformé volontairement. On peut profiter d'une action sans l'admirer, comme on peut l'admirer sans en profiter. Le fondement de l'admi-

ration n'est donc pas l'utilité que l'objet admiré procure aux autres ; ce n'est pas davantage, c'est encore bien moins l'utilité que l'action procure à celui qui la fait. L'action vertueuse ne serait alors qu'un calcul heureux ; on pourrait bien en féliciter son auteur, mais on ne serait pas tenté le moins du monde de l'admirer. L'humanité demande à ses héros un autre mérite que celui du marchand habile ; et loin que l'utilité de l'agent et son intérêt personnel soient le titre et la mesure de l'admiration, c'est un fait que, toutes choses égales d'ailleurs, le phénomène de l'admiration décroît ou s'élève en proportion même des sacrifices que coûte l'action vertueuse. Mais voulez-vous une preuve manifeste que la vertu ne repose pas sur l'intérêt personnel de celui qui la pratique ; prenez l'exemple que je vous ai déja cité (1), celui de l'honnête homme auquel sa vertu tourne en ruine au lieu de lui être utile ; et pour prévenir toute idée de calcul, supposez un homme qui donne sa vie pour la vérité, qui meurt sur un échafaud, jeune et plein de jours, pour la cause de la justice. Ici point d'avenir, donc nulle chance de bonheur ultérieur ; donc

(1) Tome 1er., 8e leçon.

nul calcul, nul intérêt personnel possible. Cet homme, si la vertu n'est que l'utile, est un fou, et l'humanité qui l'admire est en délire. Ce délire est un fait pourtant, un fait incontestable; il démontre sans réplique que dans l'entendement humain, tel qu'il est, autre chose est l'idée du bien et du mal, de la vertu et du vice, autre chose l'idée de l'utile, du plaisir et de la peine, du bonheur et du malheur.

Je viens de vous montrer la différence essentielle et métaphysique de ces idées (1); il faut maintenant vous en faire voir le rapport. Il est certain que l'idée de la vertu est distincte, dans l'entendement humain, de celle du bonheur; mais je demande si, lorsque vous rencontrez un homme vertueux, un agent moral, qui, libre d'accomplir ou de ne pas accomplir une loi sévère, l'accomplit aux dépens de ses affections les plus chères; je demande, si cet homme, cet agent moral ne vous inspire pas, indépendamment de l'admiration qui s'attache à l'acte, un sentiment de bienveillance qui s'attache à la personne? N'est-il pas vrai que vous seriez disposés, si le bonheur était dans vos mains, à le répandre sur cet homme vertueux? N'est-il pas

(1) Voyez les *Fragmens philosophiques*, programme d'un Cours de philosophie, pag. 248-249.

vrai qu'il vous paraît mériter d'être heureux, et qu'à son égard le bonheur ne vous paraît plus seulement un fait arbitraire, mais un droit. En même temps, quand l'homme coupable se trouve malheureux par l'effet de ses vices, ne jugeons-nous pas qu'il l'a mérité? En un mot, ne jugeons-nous pas, en général, qu'il serait injuste que le vice fût heureux et la vertu malheureuse? C'est là évidemment l'opinion commune de tous les hommes; et cette opinion n'est pas seulement universelle, c'est une conception nécessaire. En vain la raison essaierait-elle de concevoir le vice digne du bonheur, elle n'y peut parvenir, et elle ne peut parvenir à ne pas mettre une harmonie intime entre le bonheur et la vertu. Et en cela, nous ne sommes pas des êtres sensibles qui aspirons au bonheur, ni des êtres sympathiques qui le souhaitons à nos semblables; nous sommes des êtres raisonnables et moraux qui jugeons ainsi pour les autres comme pour nous-mêmes, avec une autorité supérieure; et quand les faits ne s'accordent pas avec nos jugemens, ce ne sont pas nos jugemens que nous condamnons; nous les maintenons invinciblement devant les faits contraires que nous n'hésitons pas à qualifier de désordres. L'idée de mérite et de démérite est inséparable pour la

raison de celle de la loi morale, accomplie ou violée (1). De là, Messieurs, l'idée de peine et de récompense, idée universelle et nécessaire comme son principe.

Là où la vertu et le vice ont leur peine et leur récompense, il y a ordre pour nous; là où le vice et la vertu sont sans punition et sans récompense ou également traités, là, pour nous, il y a désordre. Les récompenses et les punitions sont diverses, selon les cas qu'il ne s'agit point ici de déterminer et de classer avec une précision parfaite. Quand les actes vicieux ne sortent pas d'une certaine sphère, la sphère de la personne qui les commet, nous ne leur imposons d'autre peine que le mépris : nous les punissons par l'opinion. Quand ils sortent de cette sphère et atteignent celle d'autrui, alors ils tombent sous les lois positives; et de là les lois pénales. En tout temps, en tous lieux, ces deux genres de punitions, morales et matérielles, ont été infligés aux agens vicieux. Sans aucun doute, il est utile à la société d'infliger le mépris à celui qui viole l'ordre moral; sans aucun doute, il est utile à la société de punir effectivement celui qui porte atteinte aux bases de l'ordre so-

(1) *Ibid.*, pag. 251.

cial. Cette considération d'utilité est réelle ; elle est puissante ; mais je dis qu'elle n'est pas la seule, qu'elle n'est pas la première, qu'elle n'est qu'accessoire, et que la base immédiate de toute pénalité est l'idée du mérite et du démérite essentiel des actions, l'idée générale de l'ordre qui veut impérieusement que le mérite et le démérite des actes, qui est une loi de la raison et de l'ordre, se réalise dans une société qui se prétend raisonnable et bien ordonnée. A ce titre, et à ce titre seul de réaliser cette loi de la raison et de l'ordre, les deux puissances de la société, l'opinion et l'état, nous paraissent fidèles à leur loi première. Vient ensuite l'utilité, l'utilité immédiate de réprimer le mal, l'utilité indirecte de le prévenir par l'exemple, c'est-à-dire par la crainte. Mais cette considération a besoin d'une base supérieure qui la légitime. Supposez, en effet, qu'il n'y ait en soi ni bien ni mal, et par conséquent ni mérite ni démérite essentiel, et par conséquent encore nul droit absolu de mépriser et de punir, de quel droit, je vous prie, déshonorer un homme, le faire monter sur l'échafaud, ou le mettre pendant toute sa vie dans les fers, pour l'utilité des autres, quand l'action de cet homme n'est ni bonne ni mauvaise, et ne mérite en soi ni blâme ni puni-

tion? Supposez qu'il ne soit pas juste en soi de mépriser cet homme et de le punir, c'en est fait de la légitimité de l'infamie et de la gloire, de la légitimité de toute espèce de récompense et de punition. Je dis plus : si la peine n'a d'autre fondement que l'utilité, c'en est fait de son utilité même; car, pour qu'une peine soit utile, il faut 1° que celui auquel on l'inflige, pourvu qu'il est du principe du mérite et du démérite, se trouve justement puni et accepte sa punition avec une disposition convenable; 2° que les spectateurs, pourvus également du principe du mérite et du démérite, trouvent le coupable justement puni en tant que coupable, s'appliquent par anticipation la même justice, et soient rappelés à l'ordre par la vue de ses légitimes représailles. De là l'utilité de l'exemple; de là l'utilité de la peine, soit morale, soit physique. Mais ôtez ce fondement de la justice, et vous détruisez son utilité; vous substituez l'indignation et l'horreur à la leçon et au repentir, et dans le condamné et dans le public; vous révoltez au lieu d'avertir; vous mettez le courage, la sympathie, tout ce qu'il y a de noble et de grand dans la nature humaine du côté de la victime; vous soulevez toutes les ames énergiques contre la société et ses lois artificielles. Ainsi l'utilité même de la peine repose sur la justice, loin que la justice repose sur

l'utilité de la peine. La peine est la sanction de la loi, non son fondement. L'ordre moral ne repose pas sur la peine, mais bien la peine sur l'ordre moral. L'idée du bien et du mal ne repose que sur elle-même et sur la raison qui nous la révèle; elle est la condition de l'idée du mérite et du démérite, laquelle est la condition de l'idée de la peine et de la récompense; celle-ci est donc aux deux premières, surtout à l'idée du bien et du mal, dans le rapport de la conséquence au principe (1).

Ce rapport, qui contient l'ordre moral tout entier, subsiste aussi inviolable que la raison même qui nous le donne, lorsqu'on passe de la sphère de cette vie et de la société humaine à celle de la religion et d'un monde où Dieu règne sans partage, où le destin fait place à l'action pure de la providence, où le fait et le droit ne sont qu'une seule et même chose. Là, nous ne pouvons concevoir Dieu sans le concevoir comme la cause et la substance du bien, comme le représentant en quelque sorte de la loi morale, c'est-à-dire sans lui rapporter la loi qui nous est imposée. Or, en même temps que nous concevons Dieu comme nous imposant une loi juste, nous ne pouvons pas ne pas concevoir

(1) Voyez la *traduction de Platon*, t. III, argument du Gorgias.

que Dieu attache une peine ou une récompense à l'accomplissement de cette loi ou à son infraction. L'idée de mérite et de démérite transportée en quelque sorte dans l'autre monde est la base de la conception des peines et des récompenses de l'autre vie. Supposez que Dieu ne soit pas pour nous le représentant de la loi morale, il nous paraîtrait impossible qu'il pût nous punir ou nous récompenser pour l'avoir enfreinte ou pour l'avoir remplie. Ce n'est pas sur le caprice d'un être supérieur à nous en puissance que réside la légitimité des peines et des récompenses de l'autre vie. Otez la justice de Dieu; sa puissance, tout absolue qu'elle soit, ne nous paraît plus un fondement suffisant des peines et des récompenses. Otez sa justice; que reste-t-il? un ordre et non une loi; et au lieu de la réalisation sublime de l'idée du mérite et du démérite, la vie future n'est plus que la menace d'une force supérieure sur un être plus faible, condamné au rôle de patient et de victime. Dans le ciel comme sur la terre, et dans le ciel bien mieux encore que sur la terre, la sanction de la loi n'en est pas le fondement; la peine et la récompense dérivent du bien et du mal, elles ne le constituent pas (1).

(1) *Fragm. philos.* Programme d'un Cours de philosophie. pag. 256-259.

Appliquons à tout ceci les distinctions que nous avons précédemment établies. Nous avons distingué l'ordre logique des idées de leur ordre d'acquisition. Dans le premier, une idée est la condition logique d'une autre idée lorsqu'elle l'explique; dans le second, une idée est la condition chronologique d'une autre idée lorsqu'elle naît dans l'esprit humain avant elle. Or je dis que, dans la question qui nous occupe, l'idée de la justice, l'idée de la loi morale, violée ou accomplie, est : 1° la condition logique de l'idée du mérite ou du démérite qui sans elle est incompréhensible et inadmissible; 2° l'antécédent, la condition chronologique de l'acquisition de l'idee du mérite ou du démérite, qui certes jamais ne naîtrait dans l'esprit, si préalablement n'était donnée l'idée du juste et de l'injuste. Or Locke, après avoir confondu souvent, comme nous l'avons vu, la condition logique d'une idée avec sa condition chronologique, confond ici à la fois la condition logique et chronologique d'une idée avec cette même idée, et même avec une conséquence de cette idée; car l'idée de peine et de récompense n'est qu'une conséquence de l'idée du mérite et du démérite, qui, à son tour, n'est qu'une conséquence de l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste, qui est ici le principe suprême au delà

duquel il est impossible de remonter. Ainsi, au lieu de poser d'abord l'idée du bien et du mal, puis celle du mérite et du démérite, puis celle de la peine et de la récompense, c'est la récompense ou la punition, c'est-à-dire le plaisir ou la douleur qui en résulte, qui, suivant Locke, est le fondement du bien et du mal et de la rectitude morale des actions.

Livre II, chap. XXVIII, § 5. *Ce que c'est que bien et mal moral.* — « Le bien et le mal n'est « que le plaisir ou la douleur, ou bien ce qui est « l'occasion ou la cause du plaisir ou de la dou- « leur que nous sentons. Par conséquent, le « bien et le mal, considéré moralement, n'est « autre chose que la conformité ou l'opposi- « tion qui se trouve entre nos actions volon- « taires et une certaine loi; conformité et op- « position qui nous attire du bien ou du mal par « la volonté et la puissance du législateur; et ce « bien et ce mal qui n'est autre chose que le « plaisir ou la douleur, qui, par la détermina- « tion du législateur, accompagnent l'observa- « tion ou la violation de la loi, c'est ce que nous « appelons récompense et punition. »

De là, Locke distingue trois lois ou règles, savoir : la loi divine, la loi civile, la loi d'opinion ou de réputation.

Ibid., § 7 : « Lorsque les hommes rapportent « leurs actions à la première de ces lois, ils jugent « par là si ce sont des péchés ou des devoirs. « Lorsqu'ils les rapportent à la seconde, ils jugent « si elles sont criminelles ou innocentes; et à la « troisième, ils jugent si ce sont des vertus ou « des vices. »

Ibid., § 8 : « Première loi; loi divine, règle « ce qui est péché ou devoir.

« Premièrement, par la loi divine, j'entends « cette loi que Dieu a prescrite aux hommes pour « être la règle de leurs actions, soit qu'elle leur « ait été notifiée par la lumière de la nature, ou « par voie de révélation. Je ne pense pas qu'il y « ait d'homme assez grossier pour nier que Dieu « ait donné une telle règle, par laquelle les « hommes devraient se conduire. Il a droit de « le faire, puisque nous sommes ses créatures. « D'ailleurs, sa bonté et sa sagesse le portent à « diriger nos actions vers ce qu'il y a de meil- « leur, et il a le pouvoir de nous y obliger par « des récompenses et des punitions d'un poids « et d'une durée infinie dans une autre vie; car « personne ne peut nous enlever de ses mains. « C'est la seule pierre de touche par où l'on peut « juger de la rectitude morale ; et c'est en com- « parant leurs actions à cette loi que les hommes

« jugent du plus grand bien ou du plus grand « mal moral qu'elles renferment, c'est-à-dire « si, en qualité de devoirs ou de péchés, elles « peuvent leur procurer du bonheur ou du mal- « heur de la part du Tout-puissant. »

Voilà donc les peines et les récompenses de l'autre vie déclarées la seule pierre de touche, la seule mesure de la rectitude de nos actions. Mais, supposez que la loi que Dieu nous a donnée ne fût pas juste en elle-même, indépendamment des peines ou des récompenses qui y sont attachées, l'acte qui l'accomplit ou qui l'enfreint ne serait ni bon ni mauvais en soi, et alors la volonté divine aurait beau avoir attaché à cette loi, indifférente en elle-même, et à son accomplissement et à sa violation, les peines et les récompenses les plus séduisantes ou les plus terribles, ces promesses et ces menaces ne s'adressant qu'à la sensibilité, sujet du plaisir et de la peine, et non à la raison, exciteraient en nous la crainte ou l'espérance, non le respect et le sentiment du devoir. Et il ne faut pas dire, comme Locke, que Dieu a le droit de le faire, c'est-à-dire d'établir cette loi, indifférente en elle-même, puisque nous sommes ses créatures; car cela ne veut pas dire autre chose, sinon qu'il est le plus fort et que nous

sommes les plus faibles : ce n'est invoquer que le droit de la force (1). En général cette théorie tend à faire de Dieu un roi arbitraire, à substituer en Dieu la volonté et la puissance à la raison et à la sagesse. C'est une théodicée des sens, non de la raison, faite pour des esclaves et des bêtes, non pour des êtres intelligens et libres.

§ 9. *La loi civile est la règle du crime et de l'innocence.* — « En second lieu la loi civile, « qui est établie par la société pour diriger les « actions de ceux qui en font partie, est une « autre règle à laquelle les hommes rapportent « leurs actions pour juger si elles sont criminelles « ou non. Personne ne méprise cette loi ; car les « peines et les récompenses qui lui donnent du « poids sont toujours prêtes et proportionnées à « la puissance d'où cette loi émane, c'est-à-dire à la « force même de la société, qui est engagée à dé« fendre la vie, la liberté et les biens de ceux qui « vivent conformément à la loi, et qui a le pou« voir d'ôter, à ceux qui la violent, la vie, la li« berté ou les biens ; ce qui est le châtiment des « offenses commises contre cette loi. »

Assurément la société a ce droit ; ce droit est même un devoir pour elle ; mais à une condi-

(1) *Traduction de Platon*, t. 1er, Argument de l'Euthyphron.

tion, à cette condition que les lois qu'elle fera soient justes; car supposez que la loi qu'établit la société soit injuste, la violation de cette loi cesse d'être injuste, et alors la punition d'un acte non injuste qui a transgressé une injuste loi est elle-même une injustice. Otez, je le répète, la légitimité et la justice préalable de la loi, vous détruisez la justice et la légitimité de la peine. La peine perd tout caractère de moralité, et ne garde plus que celui d'une force purement physique qui ne saurait être, comme l'a très bien vu Hobbes, trop redoutable, trop absolue, puisqu'elle ne peut subsister et ne se fait observer que par la crainte qu'elle inspire.

§ 10. *La loi philosophique est la mesure du vice et de la vertu.* — « Il y a en troisième lieu « la loi d'opinion ou de réputation. On prétend « et on suppose par tout le monde que les mots « de vertu et de vice signifient des actions bonnes « et mauvaises de leur nature; et, tant qu'ils « sont réellement appliqués en ce sens, la vertu « s'accorde parfaitement avec la loi divine dont « je viens de parler; et le vice est tout-à-fait la « même chose que ce qui est contraire à cette « loi. Mais quelles que soient les prétentions des « hommes sur cet article, il est visible que ces « mots de vertu et de vice, considérés dans les

« applications particulières qu'on en fait parmi « les diverses nations et les différentes sociétés « d'hommes répandus sur la terre, sont constam- « ment et uniquement attribués à telles ou telles « actions, qui, dans chaque pays et dans chaque « société, sont réputées honorables et honteuses. « Et il ne faut pas trouver étrange que les hom- « mes en usent ainsi, je veux dire que par tout « le monde ils donnent le nom de vertu aux ac- « tions qui, parmi eux, sont jugées dignes de « louanges, et qu'ils appellent vice tout ce qui « leur paraît digne de blâme; car autrement ils « se condamneraient eux-mêmes s'ils jugeaient « qu'une chose est bonne et juste, sans l'accom- « pagner d'aucune marque d'estime, et qu'une « autre est mauvaise, sans y attacher aucune « idée de blâme. Ainsi la mesure de ce qu'on ap- « pelle vertu et vice et qui passe pour tel dans « tout le monde, c'est cette approbation ou ce « mépris, cette estime ou ce blâme, qui s'établit « par un secret et tacite consentement en diffé- « rentes sociétés et assemblées d'hommes, par où « différentes actions sont estimées ou méprisées « parmi eux, selon le jugement, les maximes et « les coutumes de chaque lieu; car, quoique les « hommes réunis en sociétés politiques aient ré- « signé entre les mains du public la disposition

« de toutes leurs forces, de sorte qu'ils ne « peuvent pas les employer contre aucun de « leurs concitoyens au delà de ce qui est permis « par la loi du pays, ils retiennent toujours la « puissance de penser bien ou mal, d'approuver « ou désapprouver les actions de ceux avec qui « ils vivent et entretiennent quelque liaison; et « c'est par cette approbation et cette désappro- « bation qu'ils établissent parmi eux ce à quoi « ils donneront les noms de vertu et de vice. »

§ 11. « Que ce soit là la mesure ordinaire de « ce qu'on nomme vertu et vice, c'est ce qui pa- « raîtra à quiconque considérera que, quoique « ce qui passe pour vice dans un pays soit re- « gardé dans un autre comme une vertu, ou du « moins comme une action indifférente, cepen- « dant la vertu et la louange, le vice et le blâme « vont partout de compagnie. »

Sur quoi Locke cite toute l'antiquité païenne qui excita toujours à la vertu par l'appât de la gloire. Il cite même un passage de saint Paul, qu'il force et détourne de son sens naturel pour arriver à cette conclusion, qu'il n'y a d'autre mesure de la vertu que la bonne ou la mauvaise renommée. Lisez aussi le § 12 : *Ce qui donne de la force à cette loi, c'est la louange et le blâme.*

Mais vous concevez qu'il en est de l'opinion,

de la loi prétendue philosophique, comme il en est des châtimens publics ou de la loi civile, comme il en est des châtimens de l'autre vie ou de la loi divine. Supposez que la vertu ne soit pas vertu par elle-même, et que ce soit la louange et l'approbation qui la fassent telle, il est clair qu'il n'y a plus de morale, il n'y a plus de loi, il n'y a plus que des coutumes arbitraires, locales, passagères : il n'y a plus que la mode et l'opinion. Or ou l'opinion n'est qu'un bruit mensonger, ou elle est le retentissement de la conscience publique, et alors elle est un effet et non pas une cause; sa légitimité et sa force résident dans l'énergie du sentiment du bien et du mal Mais élever l'effet au rang de la cause, asseoir le bien et le mal sur l'opinion seule, c'est détruire le bien et le mal, dénaturer et corrompre la vertu en lui donnant pour ressort la crainte; c'est faire des courtisans, non des hommes vertueux. La popularité est la chose la plus douce qu'il y ait au monde, mais quand elle est le reflet de notre propre conscience, et non la rançon de la complaisance; quand elle est acquise par une suite d'actes vraiment vertueux, par la constance à son caractère, la fidélité à ses principes et à ses amis dans le service commun de la patrie. La gloire est la couronne, non le fondement

de la vertu. Le devoir ne se mesure pas à la récompense. Sans doute il est plus facile à accomplir sur un théâtre aux applaudissemens de la foule ; mais il ne decroît pas dans l'ombre, il ne périt pas dans l'ignominie ; là, comme ailleurs, il reste identique à lui-même, inviolable et obligatoire.

Ma conclusion, que je ramène sans cesse, est qu'ici Locke prend évidemment la conséquence pour le principe, l'effet pour la cause. Et remarquez que cette confusion est une nécessité du système de Locke. Ce système n'admet aucune idée qui ne vienne par la réflexion ou par la sensation. La réflexion n'étant pas ici de mise, c'est à la sensation que Locke s'adresse ; et la sensation ne pouvant expliquer l'idée que les hommes ont du bien et du mal, il s'agissait de trouver une idée plus ou moins semblable à celle-là, qui pût entrer dans l'entendement humain par la porte de la sensation, et tenir la place de la première. Or, cette idée, c'est celle de la peine et de la récompense, qui se résout dans celle de la crainte et de la récompense, du plaisir et de la douleur, du bonheur et du malheur, et en général de l'utile. Encore une fois, cette confusion était nécessaire au système de Locke, et elle le sauve ; mais, cette confusion dissipée et les faits rétablis

dans leur valeur réelle et leur ordre véritable, c'en est fait du système de Locke.

Voilà donc, Messieurs, où nous en sommes. Locke a éprouvé son système sur un certain nombre d'idées particulières, savoir : l'idée de l'espace, l'idée de l'infini, l'idée du temps, l'idée de l'identité personnelle, l'idée de la substance, l'idée de la cause, l'idée du bien et du mal, s'imposant la loi d'expliquer toutes ces idées par la sensation et par la réflexion. Nous avons suivi Locke sur tous ces points qu'il a lui-même choisis; et, sur tous ces points, un examen attentif nous a démontré qu'on ne peut expliquer aucune de ces idées par la sensation ou par la réflexion, qu'à la condition de méconnaître entièrement les caractères réels dont ces idées sont aujourd'hui marquées dans l'entendement de tous les hommes, et de confondre à l'aide de cette altération ces idées avec d'autres idées qui leur sont plus ou moins intimement unies, mais qui ne sont point elles, avec des idées qui les précèdent, mais ne les constituent pas, ou qui les suivent, et ne les constituent pas davantage, comme les idées de corps, de succession, de nombre, des phénomènes de la conscience et de la mémoire, de collection et de totalité, de la récompense et de la peine, de la douleur et

du plaisir. Or, sans doute, la sensation et la réflexion expliquent ces dernières idées; mais ces idées ne sont point celles qu'il s'agissait d'expliquer, et le système de Locke est par là convaincu de ne pouvoir expliquer toutes les idées qui sont dans l'entendement humain.

Les théories que nous avons exposées et discutées remplissent les trois quarts du second livre de l'*Essai sur l'Entendement humain.* Locke n'a plus que des généralisations à tirer; il n'a plus qu'à faire voir comment les idées que nous avons parcourues, et toutes les idées analogues, étant fournies par la sensation ou par la réflexion, on peut sur ces bases élever l'édifice entier de l'entendement humain. De notre côté, la plus importante partie de notre tâche est accomplie. L'exposition des bases du système de Locke devait être accompagnée d'une discussion approfondie. Aujourd'hui que ces bases sont renversées, nous pouvons aller plus vite; il suffira de vous rendre un compte rapide de la dernière partie de ce second livre, et de vous en retracer les propositions principales en les éclairant de quelques réflexions.

Locke appelle en général idées simples toutes les idées qui dérivent immédiatement de ces deux sources, la sensation et la réflexion. Les idées simples sont les élémens avec lesquels nous

formons toutes les autres idées. Locke appelle idées composées, idées complexes, celles que nous formons ultérieurement de la combinaison des idées simples et primitives; de telle sorte que tout le développement et le jeu de l'entendement humain se réduit à acquérir immédiatement par les sens ou la réflexion un certain nombre d'idées simples que Locke croit avoir déterminées, puis à former de ces matériaux, par voie de composition et d'association, des idées complexes; puis à former encore de ces idées complexes des idées plus complexes que les premières, et toujours ainsi, jusqu'à ce qu'on épuise toutes les idées qui sont dans l'entendement humain (1).

Je dois relever ici une erreur d'idée ou de mot, comme il vous plaira.

Il n'est pas vrai, Messieurs, que nous commencions par les idées simples et qu'ensuite nous allions aux idées complexes : au contraire, nous commençons par les idées complexes, puis des idées complexes nous allons aux idées simples; et le procédé de l'esprit humain dans l'acquisition des idées est précisément inverse de celui que Locke lui assigne. Toutes nos premières idées sont des idées complexes, par une

(1) Liv. II, chap. II et chap. XII.

raison évidente, c'est que toutes nos facultés, ou du moins un grand nombre de nos facultés, entrent à la fois en exercice : leur action simultanée nous donne en même temps un certain nombre d'idées liées entre elles et qui forment un tout. Par exemple, l'idée du monde extérieur qui nous est donnée si vite, si prochainement dans l'ordre d'acquisition de nos idées, est une idée très complexe qui renferme une multitude d'idées. Il y a l'idée des qualités secondes des objets extérieurs ; il y a l'idée de leurs qualités premières; il y a l'idée de la réalité permanente de quelque chose à quoi vous rapportez ces qualités, savoir, le corps, la matière; il y a l'idée de l'espace, qui renferme le corps; il y a l'idée du temps, dans lequel s'accomplissent ses différens mouvemens, etc. Et croyez-vous que vous ayez d'abord isolément l'idée des qualités premières et des qualités secondes, puis l'idée du sujet de ces qualités, puis l'idée du temps, puis l'idée de l'espace? Point du tout, Messieurs; c'est simultanément, ou presque simultanément, que vous acquérez toutes ces idées. De plus, vous ne les avez pas sans savoir que vous les avez; vous avez la conviction de les avoir. Or, la conviction de les avoir implique pour vous l'exercice de la conscience; et la conscience implique

un certain degré d'attention, c'est-à-dire de volonté; elle implique aussi la croyance à votre existence propre, au moi réel et substantiel que vous êtes. En un mot, vous avez d'abord une foule d'idées qui vous sont données l'une dans l'autre, et toutes vos idées primitives sont des idées complexes. Elles sont complexes encore par une autre raison; c'est qu'elles sont particulières et concrètes, comme je l'ai fait voir dans la dernière leçon. Vient ensuite l'abstraction qui, s'ajoutant à ces données primitives, complexes, concrètes et particulières, sépare ce que la nature vous avait donné réuni et simultané, et considère isolément chacune des parties du tout. Cette partie isolée du tout, cette idée détachée du sein du tableau total des idées primitives, devient une idée abstraite et simple jusqu'à ce qu'une abstraction plus savante et plus profonde fasse sur cette prétendue idée simple ce qu'elle a déja fait sur l'ensemble des idées antérieures, la décompose, en fasse sortir plusieurs autres idées qu'elle considère isolément, abstractivement les unes des autres; jusqu'à ce qu'enfin, de décomposition en décomposition, l'abstraction et l'analyse arrivent à des idées tellement simples, qu'on ne suppose plus qu'elles soient décomposables. Plus une idée a de simplicité, plus

elle a de généralité; plus une idée est abstraite, plus elle a d'étendue. Nous débutons par le concret, et nous allons à l'abstrait; nous débutons par le déterminé et le particulier pour aller au simple et au général. La marche de l'entendement est donc, comme je vous l'ai dit, tout-à-fait inverse de celle que Locke lui impute. Je dois rendre cette justice à l'école de Locke, qu'elle n'a pas laissé subsister dans l'analyse de l'entendement une erreur aussi grave, et que déja Condillac avait restitué le véritable procédé de l'esprit humain.

Il n'en a pas été ainsi d'une autre opinion de Locke mêlée à celle-là, savoir, que l'esprit est passif dans l'acquisition des idées simples, et actif dans celle des idées complexes (1). Sans doute l'esprit est plus actif; son activité est plus facile à saisir dans l'abstraction et la formation des idées générales (c'est là ce qu'il faut entendre par les idées complexes de Locke); mais il est actif aussi dans l'acquisition des idées particulières (idées simples de Locke), car là encore il y a conscience, et la conscience suppose l'attention, la volonté, l'activité. L'esprit est actif toutes les fois qu'il pense; il ne pense pas toujours,

(1) Liv. II, chap. 1, § 25; chap. 12, § 2.

comme Locke l'a très bien vu (1); mais toutes les fois qu'il pense, et il pense assurément dans l'acquisition des idées particulières, il est actif. Locke avait trop diminué l'intervention de l'activité de l'ame; loin de l'étendre, nous verrons que l'école de Locke l'a encore bien diminuée.

Toutes les idées sont obtenues, ou supposées obtenues : leur mécanisme a été décrit, constaté. Il ne reste plus qu'à rechercher leurs caractères les plus généraux. Locke les divise en idées claires et distinctes et en idées obscures et confuses (2), en idées réelles et chimériques (3), en idées complètes et incomplètes (4), en idées vraies et en fausses (5). C'est dans ce dernier chapitre que se trouve cette remarque, depuis tant répétée, qu'à la rigueur toutes nos idées sont vraies, et que l'erreur ne tombe pas sur l'idée considérée en elle-même; car, quand même vous avez l'idée d'une chose qui n'existe pas, l'idée d'un centaure, d'une chimère, il n'est pas moins vrai que vous avez l'idée que vous avez; seulement cette idée, que vous avez très

(1) Liv. II, chap. I, § 18-19.
(2) Liv. II, chap. XXIX.
(3) *Ibid.*, chap. XX.
(4) *Ibid.*, chap. XXXI.
(5) *Ibid.*, chap. XXXII.

réellement, qui est incontestablement dans l'entendement humain, manque d'un objet réellement existant dans la nature; mais l'idée en elle-même n'est pas moins vraie. L'erreur tombe donc, non sur l'idée, mais sur cette affirmation qui y est quelquefois ajoutée, savoir, que cette idée a un objet réellement existant dans la nature. Vous n'êtes pas dans l'erreur, parce que vous avez l'idée d'un centaure; mais vous êtes dans l'erreur lorsqu'à cette idée de centaure vous joignez cette affirmation, que l'objet d'une telle idée existe. Ce n'est pas l'idée prise en elle-même, c'est le jugement qui y est joint qui contient l'erreur. L'école de Locke a développé et mis en lumière cette judicieuse observation.

Le second livre est terminé par un excellent chapitre sur l'association des idées (1). Non seulement les idées sont claires ou obscures, distinctes ou confuses, réelles ou chimériques, complètes ou incomplètes, vraies ou fausses; elles ont encore cette propriété incontestable, qu'à l'occasion de l'une nous concevons l'autre, qu'elles se rappellent et s'attirent les unes les autres. Il y a des associations d'idées naturelles, nécessaires et raisonnables; il y en a de fausses,

(1) Liv. II, chap. XXXIII.

d'arbitraires et de vicieuses. Locke a très bien vu et vivement signalé le danger des dernières; il a montré par une multitude d'exemples comment très souvent, par cela seul que nous avons vu deux choses par hasard réunies, cette association purement accidentelle subsiste dans l'imagination, et subjugue l'entendement. De là, la source d'une foule d'erreurs, et non seulement d'idées fausses, mais de sentimens faux, d'antipathies ou de sympathies arbitraires, d'aberrations qui souvent dégénèrent en folie. On trouve ici dans Locke les conseils les plus sages pour l'éducation de l'ame et pour celle de l'esprit, sur l'art de rompre de bonne heure les fausses liaisons d'idées, et de restituer à leur place les liaisons raisonnables qui sortent de la nature même des idées et de celle de l'esprit humain. Je ne regrette qu'une chose, c'est que Locke n'ait pas poussé plus loin l'analyse, et qu'il ait encore laissé tant de vague et d'indécision sur cette importante matière. Il ne devait pas lui suffire de constater qu'il y a des liaisons vraies, naturelles et raisonnables, et des liaisons fausses, accidentelles et déraisonnables, il fallait exposer en quoi consistent les liaisons vraies; il fallait déterminer quelles sont les plus considérables, les plus habituelles de

ces liaisons légitimes, et essayer de remonter jusqu'aux lois qui les gouvernent. Une théorie précise de ces lois eût été un immense service rendu à la philosophie, car les lois de l'association des idées reposent sur les lois mêmes de l'entendement. Enfin, quand Locke passe aux associations vicieuses, il aurait dû montrer quelle est la racine de ces associations, et quel est le rapport des fausses liaisons aux vraies. On n'a vu que le côté extravagant de l'entendement humain tant qu'on ne s'est pas élevé à la source, à la raison de l'extravagance. Ainsi, par exemple, Locke recommande sans cesse, et bien justement, de rompre dans l'esprit des enfans la liaison habituelle des fantômes et de l'obscurité. Une analyse plus savante aurait recherché sur quoi repose cette association d'idées entre des êtres mystérieux et la nuit, les ténèbres, l'obscurité. On n'a jamais uni dans l'esprit ou dans l'imagination l'idée de fantômes ou de spectres à l'idée du soleil et de la lumière éclatante. Il y donc là une extravagance assurément, mais une extravagance qui a sa raison, qu'il eût été curieux et utile de rechercher; il y a là une liaison vicieuse que l'analyse ne peut expliquer complétement qu'en la rapportant à une autre liaison d'idées, naturelle et légitime, per-

vertie dans le cas particulier. D'ailleurs, je le répète, tout ce chapitre est d'un observateur ingénieux, d'un véritable philosophe; et nous verrons plus tard que l'association des idées est devenue entre les mains de l'école de Locke un riche sujet d'expériences et de sages leçons, un point fécond qu'elle a particulièrement affectionné et étudié, et sur lequel elle a rendu d'incontestables services à la raison humaine.

Telle est l'analyse exacte et fidèle de ce second livre. Locke a fait sortir de la sensation ou de la réflexion toutes les idées; il a fait voir leur génération, le jeu de leur développement, les différens caractères généraux sous lesquels on peut les classer, et leur propriété la plus remarquable, la plus utile ou la plus dangereuse : l'idéologie, la psychologie, au moins celle de Locke, est achevée. Il s'agit maintenant de passer aux applications de l'idéologie, à la connaissance des objets et des êtres à l'aide des idées : tel sera le sujet du quatrième livre. Mais Locke ayant très bien vu quel est le rapport des mots aux idées, et combien les mots sont une cause féconde d'erreurs pour l'entendement humain, il consacre un troisième livre tout entier à l'examen de la grande question des signes et du langage.

Vous savez que c'est encore là un des points sur

lesquels l'école de Locke a été le plus fidèle à son chef; c'est le sujet favori de cette école, et je m'empresse de reconnaître que c'est la question, avec celle de l'association des idées, sur laquelle elle a le mieux mérité de la philosophie. Je rends hommage à une foule d'idées saines, ingénieuses, et même orginales, qui sont répandues et semées dans l'étendue de ce troisième livre. Locke a vu à merveille quelle est l'intervention nécessaire des signes, des mots, dans la formation des idées abstraites et générales; quelle est l'influence des signes et des mots dans les définitions, et par conséquent dans une partie considérable de la logique : il a vu et signalé les avantages d'un bon système de signes, l'utilité d'une langue bien faite, le danger d'une mauvaise, les disputes de mots auxquelles une langue défectueuse réduit trop souvent la philosophie, et sur tous ces points il a ouvert la route où son école est entrée. S'il n'y a pas été bien loin, c'est lui qui l'a frayée; s'il a laissé échapper bien des observations profondes qui ont été la conquête de ses successeurs, en revanche il a évité bien des erreurs systématiques où ils sont tombés. Ainsi fidèle à sa méthode, de rechercher beaucoup plus encore l'origine des choses que leurs caractères actuels, Locke n'a pas manqué de rechercher, quoique

très brièvement, quelle est l'origine des mots, des signes, du langage. Il a reconnu que les matériaux du langage préexistent dans la nature, dans les sons, dans celui de nos organes qui est propre à en former; mais il a parfaitement compris que, s'il n'y avait pas autre chose que des sons, même des sons articulés, il y aurait les matériaux des signes, il n'y aurait point de signes encore. Il n'y a de signes qu'à une condition, savoir, que l'entendement attache un sens, un sens quelconque à ce son, pour que ce son devienne signe, signe d'une conception intérieure de l'entendement. « On peut, dit Locke (1), « dresser les perroquets et plusieurs autres oi-« seaux à former des sons articulés et assez « distincts; cependant ces animaux ne sont « nullement capables de langage. Il était donc « nécessaire qu'outre les sons articulés l'homme « fût capable *de se servir de ces sons comme « signes de ses conceptions intérieures*, et de les « établir comme autant de marques des idées « que nous avons dans l'esprit. » D'où il suit, 1° que les langues ne sont pas filles des sons, c'est-à-dire des organes et des sens, mais de l'intelligence; 2° que l'intelligence n'est pas fille des langues, mais qu'au contraire ce sont les

(1) Liv. III, chap. I, § 1 et 2.

langues qui sont filles de l'intelligence; 3° que la plupart des mots ayant, ainsi que l'a très bien remarqué Locke, une signification arbitraire, non seulement les langues sont filles de l'intelligence, mais qu'elles sont même en grande partie filles de la volonté ; tandis que dans le système qui a prévalu et dans l'école de Locke et dans une école tout opposée, on fait venir l'intelligence du langage, ici, sans trop se demander d'où vient le langage, là, en le faisant venir de la sensation et du son, sans se douter qu'il y a un abîme entre le son comme son, et le son comme signe, et que ce qui fait le signe c'est le pouvoir de comprendre, c'est-à-dire l'esprit, l'intelligence. Les sons et les organes qui les perçoivent et les produisent sont les conditions du langage; son principe est l'intelligence. Ici, du moins, je peux féliciter Locke de n'avoir pas confondu la condition d'un principe avec ce principe lui-même : nous verrons que ses successeurs n'ont pas été aussi sages (1).

Je vais maintenant tirer de l'ensemble de ce troisième livre et des théories qu'il renferme, un certain nombre de points importans qui me paraissent suspects, ou douteux ou faux : vous en jugerez.

(1) *Fragm. Philos.*, pag. 162-172.

I. Locke affirme (1) « que les mots tirent « leur première origine d'autres mots qui si- « gnifient des idées sensibles, » c'est-à-dire qu'en dernière analyse tous les mots ont pour racines des mots élémentaires, signes d'idées sensibles.

D'abord, on peut nier la vérité absolue de cette proposition. Je vais vous donner deux mots, et je vous demanderai de les réduire à des mots primitifs qui expriment des idées sensibles. Prenez le mot *je* ou *moi*. Ce mot, au moins dans toutes les langues qui me sont connues, est irréductible, indécomposable, primitif; et il n'exprime aucune idée sensible, il ne représente rien que le sens que l'intelligence y attache; c'est un pur, un véritable signe, sans nul rapport à aucune idée sensible. Le mot *être* est exactement dans le même cas; il est primitif et tout intellectuel. Je ne sache aucune langue où le mot français *être* soit exprimé par un mot correspondant qui représente une idée sensible; donc il n'est point vrai que toutes les racines du langage soient en dernière analyse des signes d'idées sensibles. De plus, quand cela serait vrai, même absolument, ce qui n'est pas, voici seulement ce qu'il faudrait en conclure. L'homme est porté d'abord

(1) Liv. III, chap. I, § 5.

par l'action de toutes ses facultés hors de lui-même et vers le monde extérieur; ce sont les phénomènes du monde extérieur qui le frappent les premiers; ce sont donc ces phénomènes qui reçoivent les premiers noms; les premiers signes sont empruntés aux objets sensibles; ils sont teints en quelque sorte de leurs couleurs. Lorsque ensuite l'homme, en se repliant sur lui-même, atteint plus ou moins distinctement des phénomènes intellectuels, qu'il avait bien entrevus d'abord, mais confusément; et lorsqu'il veut exprimer ces nouveaux phénomènes de l'ame et de la pensée, l'analogie le porte à rattacher les signes qu'il cherche aux signes qu'il possède déja, car l'analogie est la loi de toute langue naissante ou développée : de là les métaphores dans lesquelles l'analyse résout la plupart des signes des idées morales les plus abstraites. Mais il ne s'ensuit pas du tout que l'homme ait voulu marquer par là la génération de ses idées; et de ce que les signes de certaines idées sont analogues aux signes de certaines autres, il faut conclure que les uns ont été faits après les autres et sur les autres, et non pas que les idées de tous ces signes soient en elles-mêmes identiques ou analogues. C'est pourtant, Messieurs, d'après ces analogies purement verbales, et qui, je le répète, ne rendent

pas compte de tous les phénomènes du langage, que l'école de Locke, se prévalant des rapports des mots entre eux et du caractère sensible de la plupart des racines, a prétendu que, tous les signes dérivant en derniere analyse de signes sensibles, toutes les idées dérivent également d'idées sensibles. C'est là le fond du grand ouvrage de Horne Tooke, qui, pour la grammaire, a développé avec une fidélité hardie le système déja clairement indiqué dans le § 5 du chap. 1er du IIIe livre de l'*Essai sur l'Entendement humain*, système plus ou moins d'accord avec l'intervention nécessaire de l'intelligence dans la formation du langage que Locke avait lui-même signalée, et avec la puissance de la réflexion distincte de la sensation dans l'acquisition de nos connaissances. « Une autre chose, dit Locke, qui « nous peut rapprocher un peu plus de l'origine « de toutes nos notions et connaissances, c'est « d'observer combien les mots dont nous nous « servons dépendent des idées sensibles, et comment ceux qu'on emploie pour signifier des actions et des notions tout-à-fait éloignées des sens « tirent leur origine de ces mêmes idées sensibles, d'où ils sont transférés à des significations plus abstruses, pour exprimer des idées « qui ne tombent point sous les sens. Ainsi les

« mots suivans : *imaginer, comprendre, adhérer,*
« *concevoir, insinuer, dégoûter, trouble, tran-*
« *quillité, etc.*, sont tous empruntés des opé-
« rations sensibles, et appliqués à de certains
« modes de penser. Le mot *esprit*, dans sa
« première signification, c'est le *souffle;* et
« celui d'*ange* signifie *messager.* Et je ne doute
« pas que si nous pouvions conduire tous les
« mots jusqu'à leur source, nous ne trouvassions
« que, dans toutes les langues, les mots qu'on
« emploie pour signifier des choses qui ne tom-
« bent pas sous les sens ont tiré leur première
« origine d'idées sensibles ; d'où nous pouvons
« conjecturer quelle sorte de notions avaient
« ceux qui, les premiers, parlèrent ces langues-
« là, d'où elles leur venaient dans l'esprit, et
« comment la nature suggéra inopinément aux
« hommes l'origine et le principe de toutes leurs
« connaissances... »

II. Autre proposition de Locke : « La signifi-
« cation des mots est parfaitement arbitraire (1). »
Moi-même je viens de reconnaître que la plu-
part des impositions de mots sont arbitraires, et
viennent non seulement de l'intelligence, mais
de la volonté. Je crois fermement que la plupart

(1) Liv. III, chap. II, § 8.

des mots sont conventionnels; mais la question est de savoir si tous les mots le sont ; il s'agit de savoir s'il n'y a absolument pas une seule racine dans le langage qui emporte avec soi sa signification, qui ait un sens naturel, qui soit le fondement des conventions ultérieures au lieu de venir de ces conventions. C'est une grande question que Locke a tranchée d'un seul mot, et que toute son école a regardée comme définitivement résolue : elle ne l'a pas même agitée. En tout cas, lors même que j'accorderais, ce que je ne puis accorder d'une manière absolue, que tous les mots sont arbitraires, je réserverais les lois du rapport des mots entre eux. Une langue n'est pas une simple collection de mots isolés; c'est le système des rapports de toute espèce des mots entre eux. Ces rapports si divers se ramènent à des rapports invariables, qui constituent le fond de chaque langue, sa grammaire, la partie commune et identique des langues, c'est-à-dire la grammaire générale, laquelle a ses lois, ses lois nécessaires qui dérivent de la nature même de l'esprit humain. Or, chose remarquable, dans le livre sur les mots, qui comprend tout un volume dans la traduction de Coste, Locke traite sans cesse des mots, jamais de leurs rapports, jamais de la syntaxe, jamais

du fond véritable des langues; il y a une foule de réflexions particulières, ingénieuses, pas de théorie, pas de véritable grammaire. C'est l'école de Locke qui a converti les remarques isolées du maître en un système grammatical vrai ou faux, que nous rencontrerons un jour.

III. Mais voici une proposition tout autrement importante. Locke déclare expressément que ce qu'on appelle général et universel est un ouvrage de l'entendement, et que l'essence réelle n'est pas autre chose que l'essence nominale. Liv. III, chap. III, § 2 : « Ce qu'on appelle général et universel n'appartient pas à « l'existence réelle des choses, mais c'est un ouvrage de l'entendement qu'il fait pour son « propre usage, et qui se rapporte uniquement aux signes. » Vous le voyez; c'est le fond même du nominalisme. Il importe donc d'examiner, quoique succinctement, cette proposition, qui est devenue dans l'école de Locke un principe incontesté, un préjugé placé au dessus de la discussion.

J'aperçois un livre, un autre livre, un autre livre encore; je néglige par l'abstraction leurs différences de position, de grandeur, de forme, de couleur; je m'attache à leurs rapports de ressemblance qu'il est inutile d'énumérer, et j'ar-

rive par les procédés connus à l'idée générale de livre; et cette idée générale est exprimée pour moi par le mot livre. Or, qu'y a-t il sous ce mot? Ceci, Messieurs, ni plus ni moins : 1° la supposition qu'entre les différens objets placés sous mes yeux il y a, outre les différences qui les séparent, des ressemblances, des qualités communes, sans quoi aucune généralisation ne serait possible; 2° la supposition qu'il s'est trouvé un esprit capable de reconnaître ces qualités communes; 3° enfin, la supposition qu'il y a des objets réellement existants, des livres réels, sujets de ces qualités communes. Le mot livre représente tout cela : différens livres existant dans la nature, des qualités communes entre ces différens livres et un esprit capable de réunir ces qualités communes et de les élever à leur idée générale. Mais indépendamment de ces livres divers et réels, de leurs qualités communes et de l'esprit qui les conçoit, le mot livre exprime-t-il, représente-t-il quelque chose d'existant qui ne soit ni tel ni tel livre, mais le livre en soi? Non, certes. Donc le mot livre n'est qu'un mot, un pur mot qui n'a point de type spécial, d'objet réel existant dans la nature; il est donc certain que l'essence générale du livre se confond avec son essence nominale, que l'être du livre n'est qu'un mot, et ici je suis

tout-à-fait de l'avis de Locke et du nominalisme.

Mais n'y a-t-il pas d'autres idées générales? Examinons : j'aperçois un corps, et à l'instant même mon esprit ne peut pas ne pas supposer qu'il est dans un certain espace particulier, qui est le lieu de ce corps particulier. J'aperçois un autre corps, et mon esprit ne peut pas ne pas croire que cet autre corps particulier est aussi dans un espace particulier, et ainsi j'arrive, et j'arrive bientôt, vous l'avez vu, sans avoir besoin de passer par une longue suite d'expériences, à l'idée générale de l'espace. Reste à savoir si cette idée générale d'espace est exactement la même que l'idée générale de livre, et si le mot espace ne signifie rien de plus que le mot livre. Consultons l'esprit humain, et la vérité des faits intérieurs. C'est un fait incontestable que, lorsque vous parlez du livre en général, nul de vous n'ajoute à l'idée de livre celle d'une existence réelle. Au contraire, je demande si, lorsque vous parlez de l'espace en général, vous ajoutez ou n'ajoutez pas à cette idée la croyance à la réalité de l'espace? Je vous demande s'il en est de l'espace comme du livre; si vous croyez, par exemple, qu'il n'y a hors de vous que des espaces particuliers, qu'il n'y a pas un espace universel capable d'embrasser tous les corps possibles, un

espace un et identique à lui-même, dont les différens espaces particuliers ne sont que des portions et des mesures arbitraires? Il est certain que quand vous parlez de l'espace vous avez la conviction qu'il y a hors de vous quelque chose qui est l'espace, comme lorsque vous parlez du temps, vous avez la conviction qu'il y a hors de vous quelque chose qui est le temps, lors même que vous ne connaissez ni la nature intégrante du temps ni celle de l'espace. Les différens temps, les différens espaces ne sont pas, Messieurs, les élémens constitutifs de l'espace et du temps; le temps et l'espace ne sont pas seulement pour vous la collection de ces différens temps et de ces différens espaces. Mais vous croyez que l'espace et le temps sont par eux-mêmes, et que ce ne sont pas deux ou trois espaces, deux ou trois siècles qui constituent l'espace et le temps; car tout ce qui est emprunté à l'expérience, soit en matière d'espace, soit en matière de temps, est fini, et le caractère de l'espace du temps est pour vous d'être infini, d'être sans commencement et sans fin : le temps se résout dans l'éternité comme l'espace dans l'immensité. En un mot une croyance invincible de la réalité du temps et de l'espace est attachée pour vous à l'idée générale de temps et d'espace.

Voilà ce que croit l'esprit humain ; voilà ce qui est attesté par la conscience. Ici le phénomène est précisément inverse de celui que je vous signalais tout-à-l'heure ; et tandis que l'idée générale de livre ne suppose dans la pensée aucune conviction de l'existence de quelque chose qui soit le livre, ici, au contraire, à l'idée générale de temps et d'espace est attachée la conviction invincible de la réalité de quelque chose qui est l'espace et le temps. Sans aucun doute, le mot espace est un pur mot comme celui de livre ; mais ce mot emporte avec lui la supposition d'une chose, de quelque chose de réel en soi : là, Messieurs, est la racine et la raison du réalisme.

Le nominalisme pense que les idées générales ne sont que des mots ; le réalisme pense que les idées générales supposent quelque chose de réel : des deux côtés, égale vérité, égale erreur. Oui, sans doute, il y a un très grand nombre d'idées générales qui sont purement collectives, et qui ne représentent rien autre chose que les qualités communes des objets sans impliquer aucune existence ; et en ce sens le nominalisme a raison. Mais il est certain aussi qu'il y a des idées générales qui impliquent

la supposition de l'existence réelle de leur objet : le réalisme s'appuie sur cette base, qui est incontestable. Voici maintenant le tort du nominalisme et du réalisme. La force du réalisme réside dans les idées générales qui impliquent invinciblement l'existence extérieure de leurs objets ; ce sont, vous le savez, les idées générales, universelles et nécessaires ; il part de là ; mais dans le cercle de ces idées supérieures il attire et enveloppe les idées qui sont purement collectives et relatives, nées de l'abstraction et du langage. Ce qu'il avait le droit d'affirmer des unes, il l'affirme aussi des autres. Il avait raison sur un point ; il veut avoir raison d'une manière absolue et exclusive : là est son tort. De son côté, le nominalisme, parce qu'il démontre avec évidence qu'il y a beaucoup d'idées générales qui ne sont que des idées collectives, relatives et de purs mots, en conclut que toutes les idées générales ne sont que des idées générales, collectives et relatives, de purs signes. L'un convertit les choses en mots, l'autre convertit les mots en choses. Tous deux ont raison au point de départ ; tous deux s'égarent dans la conclusion par leurs prétentions excessives et absolues. En général, l'école sensualiste est nominaliste, et l'école

idéaliste est réaliste. Encore une fois, des deux côtés, toujours de l'incomplet et de l'exclusif; moitié vérité et moitié erreur.

IV. Je termine par vous signaler une proposition de Locke, ou plutôt une autre tendance du troisième livre de l'*Essai sur l'Entendement humain*, qu'il importe de resserrer dans de justes limites. Partout Locke attribue aux mots (1) la plus grande partie de nos erreurs; et si vous commentez le maître par les élèves, vous trouverez dans tous les écrivains de l'école de Locke que toutes les disputes sont des disputes de mots; qu'une science n'est qu'une langue, ce qui est vrai si les idées générales ne sont que des mots, et par conséquent qu'une langue bien faite est une science bien faite. Je m'inscris en faux contre ce qu'il y a d'exagéré dans ces assertions. Nul doute que les mots n'aient une grande influence; nul doute qu'ils ne soient pour beaucoup dans nos erreurs, et qu'il ne faille s'appliquer à se faire la meilleure langue possible. Qui le conteste? Mais la question est de savoir si toute erreur dérive du langage, et si une science n'est qu'une langue bien faite. Non, Messieurs; les causes de nos erreurs sont très di-

(1) Liv. III, chap. II, § 4. Liv. IV, *passim*.

verses; elles sont et plus étendues et plus profondes. La légèreté, la présomption, la paresse, la précipitation, l'orgueil, mille et mille causes morales influent sur nos jugemens, indépendamment de leurs signes extérieurs. A part même toutes ces causes morales, l'entendement humain n'a qu'une puissance limitée ; il est capable de la vérité, et il est capable aussi de l'erreur : les vices du langage peuvent s'ajouter à ces causes naturelles et les aggraver, mais ils ne les constituent pas. Si vous y regardez de près, vous verrez que la plupart des disputes qui semblent d'abord des disputes de mots, sont au fond des disputes de choses. L'humanité est trop sérieuse pour s'émouvoir et verser souvent le plus pur de son sang pour des querelles verbales. Les guerres ne roulent pas sur des disputes de mots : j'en dis autant des autres querelles, des querelles théologiques et des querelles scientifiques dont on méconnaît la profondeur et l'importance quand on les résout en de pures logomachies. Asurément toute science doit rechercher une langue bien faite; mais c'est prendre l'effet pour la cause que de supposer qu'il y a des sciences bien faites parce qu'il y a des langues bien faites. Le contraire est vrai; les sciences ont des langues bien faites quand elles sont elles-mêmes

bien faites. Les mathématiques, la physique, la chimie, sont des sciences très bien faites, et elles ont des langues bien faites. Pourquoi, Messieurs? parce que dans les mathématiques les idées ont été parfaitement déterminées; la simplicité, la rigueur et la précision des idées ont enfanté et enfantent nécessairement la rigueur, la précision et la simplicité des signes. Il implique que des idées précises s'expriment dans un langage confus; ou si dans l'enfance d'une langue il en était ainsi quelque temps, bientôt la précision, la rigueur et la fixité des idées réformeraient le vague et l'obscurité du langage. L'excellence des sciences physique et chimique vient évidemment d'expériences bien faites. Les faits ayant été observés avec précision et décrits avec fidélité, le raisonnement a pu s'appuyer sur ces faits avec certitude, et en tirer des conséquences et des applications légitimes. De là est sorti et devait sortir un bon système de signes. Faites la supposition contraire; supposez des expériences mal faites : plus le raisonnement qui se fondera sur ces fausses données sera sévère, plus il en tirera d'erreurs, plus il donnera à l'erreur de portée et d'étendue. Supposez que les théories qui résultent de ces expériences impar-

faites et vicieuses soient représentées par les signes les plus simples, les plus analogues, les mieux déterminés; qu'importera, Messieurs, la bonté des signes, si ce qui est caché sous ce langage excellent est une chimère ou une erreur ? Prenez la médecine. On se plaint qu'elle soit si peu avancée. Que croyez-vous qu'il faille faire pour la tirer des régions de l'hypothèse et l'élever enfin au rang d'une science? Croyez-vous que ce soit d'abord par une langue bien faite que vous réformerez la physiologie et la médecine? ou ne pensez-vous pas que le vrai remède est l'expérience, et avec l'expérience l'emploi sévère du raisonnement? Un bon système de signes viendra de lui-même ensuite; il ne pourrait venir antérieurement ou il viendrait inutilement. Il en est de même de la philosophie. On a répété sans cesse que l'artifice de l'esprit humain est tout entier dans celui du langage, et que la philosophie serait finie le jour où le langage philosophique serait achevé; et on est parti de là pour arranger une certaine langue philosophique plus ou moins claire, facile, élégante, et on a cru que la philosophie était achevée. Elle ne l'était pas; elle était loin de l'être. Ce préjugé l'a retardée même, en éloignant l'ex-

périence. La science philosophique, comme toute science d'observation et de raisonnement, vit d'observations bien faites et de raisonnemens rigoureux. C'est là, et non pas ailleurs, qu'est tout l'avenir de la philosophie.

VINGT ET UNIÈME LEÇON.

Examen du quatrième livre de l'*Essai sur l'Entendement humain*, sur la Connaissance. — Que la Connaissance, selon Locke, roule 1° sur des idées; 2° sur des idées en tant que conformes à leurs objets. — Que la conformité ou la non conformité des idées avec leurs objets, comme fondement du vrai ou du faux dans la connaissance, n'est pas une simple métaphore dans Locke, mais une véritable théorie. — Examen de la théorie des idées, 1° par rapport au monde extérieur, aux qualités secondes, aux qualités premières, au *substratum* de ces qualités, à l'espace, au temps, etc.; 2° par rapport au monde spirituel. — Appel à la révélation. Paralogisme de Locke.

MESSIEURS,

Étant données toutes les idées qui sont dans l'entendement humain, leur origine, leur génération, leur mécanisme et leurs caractères; étant donnés les signes par lesquels on les exprime, on les répand et on les développe, il s'agit de rechercher ce que l'homme fait de ces idées, quelles connaissances il en tire, quelle est la por-

tée de ces connaissances et quelles sont leurs limites. Tel est le sujet du quatrième livre de *l'Essai sur l'entendement humain:* il traite de la connaissance, c'est-à-dire non plus seulement des idées prises en elles-mêmes, mais par rapport à leurs objets, par rapport aux êtres; car la connaissance, à son degré le plus humble comme dans son vol le plus élevé, va jusque là; elle atteint évidemment et Dieu, et les corps, et nous-mêmes. Or, ici se présente, dès l'entrée, une question préjudicielle. La connaissance s'étend aux êtres, le fait est incontestable; mais comment ce fait a-t-il lieu? comment, parti des idées qui sont en lui, l'entendement atteint-il les êtres qui sont hors de lui? quel pont y a-t-il entre la faculté de connaître, qui est en nous, et les objets de la connaissance, qui sont hors de nous? Lorsque nous serons arrivés sur l'autre rive, nous aviserons quelle route nous devons prendre et jusqu'où nous pouvons aller; mais d'abord il faut savoir comment se fait le passage. Avant d'entrer dans l'ontologie, il faut savoir comment on va de la psycologie à l'ontologie, quel est le fondement, et le fondement légitime de la connaissance. C'est cette question préliminaire que nous imposerons d'abord à Locke.

Le quatrième livre de *l'Essai sur l'entendement humain* commence par reconnaître que toute connaissance roule sur des idées :

Liv. IV. *De la connaissance*. Chap. 1er. *De la connaissance en général*, § 1er. « Puisque « l'esprit n'a d'autre objet de ses pensées et de ses « raisonnemens que ses propres idées, qui sont « la seule chose qu'il contemple et qu'il puisse « contempler, il est évident que ce n'est que sur « nos idées que roule toute notre connaissance. »

Or, vous l'avez vu, Locke reconnaît, et avec raison, que les idées en elles-mêmes sont toujours vraies. Il est toujours vrai que nous avons l'idée que nous avons, qui est actuellement sous l'œil de la conscience ; que cette idée soit une chimère, une fée, un centaure, toujours est-il que nous l'avons, et, sous ce rapport, l'idée ne peut pas être fausse, elle ne peut pas ne pas être vraie, ou plutôt, à la rigueur, elle n'est ni fausse ni vraie. Où peut donc commencer l'erreur, et en quoi réside la vérité ? L'une et l'autre évidemment ne réside et ne peut résider que dans cette supposition de l'esprit, que cette idée se rapporte ou ne se rapporte pas à un objet, à tel ou tel objet réellement existant dans la nature. C'est dans ce rapport que gît la vérité ou l'erreur dans la connaissance humaine. Si

ce rapport peut être saisi, la connaissance humaine est possible; si ce rapport ne peut pas être saisi, la connaissance humaine est impossible. Maintenant, en supposant que ce rapport soit possible, quel est-il, et en quoi consiste-t-il? C'est sur ce point qu'il s'agit d'interroger Locke avec précision et sévérité, car c'est là que doit être le fond de la théorie du vrai et du faux dans la connaissance humaine, c'est-à-dire le fond même du quatrième livre que nous avons à examiner.

Dans toute l'étendue de ce quatrième livre, comme à la fin du second, Locke déclare expressément que le vrai ou le faux dans les idées, sur lesquelles roule toute connaissance, consiste dans la supposition d'un rapport entre ces idées et leur objet; et partout encore il déclare expressément que ce rapport est et ne peut être qu'un rapport de conformité ou de non conformité. L'idée sur laquelle ne tombe, à proprement parler, ni l'erreur ni la vérité, est conforme à son objet, ou elle n'y est pas conforme. Si elle y est conforme, la connaissance non seulement est possible, mais elle est vraie, car elle porte sur une idée vraie, sur une idée conforme à son objet; ou l'idée n'est pas conforme à son objet, et alors l'idée est fausse, et la connaissance qui en

dérive l'est également. C'est, Messieurs, ce que l'on trouve d'un bout à l'autre du quatrième livre de *l'Essai sur l'entendement humain* sur la connaissance; c'est ce qu'on trouve à chaque pas dans les six derniers chapitres du second livre, où Locke traite des vraies et des fausses idées.

Livre II, chap. 2, § 4. « Toutes les fois que l'es« prit rapporte quelqu'une de ses idées à un « objet qui lui est extérieur, elles peuvent être « nommées vraies ou fausses, parce que, dans ce « rapport, l'esprit fait une supposition tacite de « leur conformité avec cet objet. »

Liv. IV, ch. IV, § 3. « Il est évident que l'esprit « ne connaît pas les choses immédiatement, mais « seulement par l'intervention des idées qu'il en « a; et, par conséquent, notre connaissance n'est « vraie qu'autant qu'il y a de la conformité entre « nos idées et leurs objets. »

Ces deux passages sont positifs; ils réduisent nettement la question du vrai et du faux dans la connaissance à la question de la conformité ou de la non conformité des idées avec leurs objets.

Mais cette nécessité de la conformité d'une idée avec son objet, pour être vraie, est-elle, dans Locke, une véritable théorie philosophique, ou n'est-ce qu'une simple manière de parler, une mé-

taphore plus ou moins heureuse? D'abord, si c'est une métaphore, je demande qu'on me dise quelle est donc la théorie réelle cachée sous cette métaphore, et dans quel endroit de Locke se trouve exprimée une seule fois cette théorie. Nulle part je ne trouve que la métaphore elle-même. Ensuite, si, même dans l'absence complète de toute autre théorie, les deux passages que je viens de citer ne suffisaient pas pour établir que la nécessité de la conformité de l'idée à son objet, pour constituer la vérité, n'est pas une métaphore, mais une théorie expresse, je pourrais apporter ici une multitude d'autres passages qui ne laissent aucun doute à cet égard. Ainsi, lorsqu'à la fin du second livre, Locke traite des idées comme réelles ou chimériques, comme complètes ou incomplètes, il se fonde sur sa théorie de la conformité ou de la non conformité des idées avec leurs objets.

Liv. II, chap. XXX, § 1er. *Les idées réelles sont conformes à leurs archétypes.* « Premièrement, « par idées réelles j'entends celles qui ont un « fondement dans la nature, qui sont confor- « mes à des êtres réels, à l'existence des choses « ou à leurs archétypes; et j'appelle idées fantas- « tiques ou chimériques celles qui n'ont point « de fondement dans la nature ni aucune con-

« formité avec la réalité des choses auxquelles « elles se rapportent tacitement comme à leurs « archétypes. »

Maintenant qu'est-ce qu'une idée complète ou incomplète? Une idée complète sera celle qui sera complétement conforme à son archétype; une idée incomplète, celle qui n'y sera conforme qu'en partie.

Ibid. ch. 31, § 1er. « J'appelle idées complètes « celles qui représentent parfaitement les origi« naux d'où l'esprit suppose qu'elles sont ti« rées. »

Ainsi la théorie des idées complètes ou incomplètes repose sur la théorie des idées réelles et chimériques, laquelle repose sur la théorie des idées vraies ou fausses, laquelle est tout entière dans la théorie de la conformité de l'idée à l'objet. Ce point est d'une telle importance, que, pour ôter toute incertitude, je veux encore vous lire un passage où Locke se pose à lui-même le problème; et la manière précise dont il le pose exclut toute ambiguité dans la solution qu'il en donne.

Liv. IV, ch. 4, § 3. « Quel sera notre criterium, « et comment l'esprit, qui n'aperçoit rien que « ses propres idées, connaîtra-t-il qu'elles con« viennent avec les choses elles-mêmes? Quoi-

« que cela ne soit pas exempt de difficulté, je « crois pourtant qu'il y a deux sortes d'idées « dont nous pouvons être assurés qu'elles sont « conformes aux choses... »

§ 4. « Les idées simples ont toute la confor- « mité à quoi elles sont destinées ou que notre « état exige; car elles nous représentent les choses « sous les apparences qu'elles sont propres à « produire en nous. » Et plus bas : « Cette con- « formité suffit pour nous donner une connais- « sance réelle. »

Il est impossible de s'expliquer plus catégoriquement. Ce n'est donc pas une manière de parler, une métaphore jetée en passant; c'est toute une théorie, tout un système : examinons-le sérieusement.

Voilà donc la vérité et l'erreur, la réalité et la chimère résolues dans la représentation ou la non représentation de l'objet par l'idée, dans la conformité ou la non conformité de l'idée à l'objet. Il y a connaissance à cette condition, et, à cette condition seule, que l'idée représente son objet, lui soit conforme. Mais à quelle condition une idée représente-t-elle son objet, lui est-elle conforme? A cette condition que cette idée lui ressemble, que cette idée soit avec son objet dans le rapport d'une copie à l'original. Pesez la valeur

des mots : la conformité d'une idée à son objet ne peut signifier autre chose, sinon la ressemblance de cette idée, prise comme copie, avec l'objet, pris comme original. C'est bien ce qu'exprime Locke par le mot d'archétypes dont il se sert pour désigner les objets des idées. Or, si la conformité de l'idée à l'objet n'est que la ressemblance de la copie avec l'original, avec son archétype, je dis que, dans ce cas, l'idée est prise uniquement comme une image. Il faut évidemment que l'idée soit une image pour pouvoir ressembler positivement à quelque chose, pour pouvoir représenter quelque chose. Voilà donc l'idée représentative réduite à une image. Maintenant, regardez-y de près, et vous verrez que toute image implique quelque chose de matériel. Conçoit-on ce que c'est qu'une image de quelque chose d'immatériel? Toute image est nécessairement sensible et matérielle, ou ce n'est qu'une métaphore, supposition que nous avons écartée. Ainsi, en dernière analyse, dire qu'il y a connaissance si l'idée est conforme à son objet, et qu'aucune connaissance n'est possible qu'à cette condition, c'est prétendre qu'il n'y a connaissance qu'à cette condition que l'idée d'une chose soit l'image de cette chose, c'est-à-dire son image matérielle. Toute la con-

naissance est donc engagée dans la question suivante : Avons-nous des êtres des idées qui nous les représentent, qui leur ressemblent, qui en soient les images, qui en soient les images matérielles, ou n'avons-nous pas de pareilles images? Si oui, la connaissance est possible; si non, elle est impossible. Or, en fait, la connaissance humaine embrasse et le monde extérieur, et l'ame, et Dieu. Si donc la connaissance de ces objets est possible et réelle, elle ne l'est qu'à la condition précitée, savoir, que nous avons de ces êtres des idées qui leur sont conformes, des idées qui les représentent, qui leur ressemblent, qui en sont des images, et, encore une fois, des images matérielles. Avons-nous ou n'avons-nous pas de Dieu, de l'ame, du monde extérieur, des idées-images, des images matérielles? telle est la question. Appliquons-la d'abord au monde extérieur; c'est là surtout que la théorie de Locke paraît admissible; voyons quelle est sur ce terrain même sa solidité et sa valeur.

L'idée du monde extérieur, c'est l'idée des corps. Les corps ne nous sont connus que par leurs qualités. Ces qualités sont premières ou secondes. On entend, vous le savez, par les qualités secondes des corps celles qui pourraient n'être

pas, sans que le corps cessât d'être; par exemple, les qualités dont nous acquérons l'idée par le sens de l'odorat, par le sens de l'ouïe, par le sens du goût, par tous les sens, excepté celui du toucher, incontestablement, et peut-être aussi celui de la vue. Les qualités premières des corps sont celles qui nous sont données comme les attributs fondamentaux des corps sans lesquels les corps n'existeraient pas pour nous. La qualité première, par excellence, est la solidité qui implique plus ou moins l'étendue, laquelle implique directement la forme. Nous avons la conviction que tout corps est solide, étendu, qu'il a des formes. Nous sommes convaincus encore que les corps ont la propriété de causer en nous ces modifications particulières qu'on appelle la saveur, le son, l'odeur, peut-être même cette modification qu'on appelle la couleur. Locke tombe d'accord de tout cela, et c'est lui qui a beaucoup contribué à répandre dans la science la distinction des qualités premières et des qualités secondes des corps, qu'il ne s'agit pas ici d'approfondir davantage. Voici maintenant comment il rend compte de l'acquisition des idées des qualités premières et des qualités secondes.

Livre II, chap. VIII, § 11. *Comment les pre-*

mières qualités produisent des idées en nous.

« Ce que l'on doit considérer après cela, c'est « la manière dont les corps produisent des idées « en nous. Il est visible, du moins autant que « nous pouvons le concevoir, que c'est unique- « ment par impulsion. »

§ 12. « Si donc les objets extérieurs ne s'unissent « pas immédiatement à l'ame lorsqu'ils y excitent « des idées, et que cependant nous apercevions « ces qualités originales dans ceux de ces objets « qui viennent à tomber sous nos sens, il est vi- « sible qu'il doit y avoir, dans les objets exté- « rieurs, un certain mouvement qui, agissant sur « certaines parties de notre corps, soit continué, « par le moyen des nerfs ou des esprits animaux, « jusqu'au cerveau ou au siége de nos sensations, « pour exciter là, dans notre esprit, les idées par- « ticulières que nous avons de ces premières qua- « lités. Ainsi, puisque l'étendue, la figure, le « nombre et le mouvement des corps qui sont « d'une grosseur propre à frapper nos yeux, « peuvent être aperçus par la vue, à une certaine « distance, il est évident que certains petits « corps imperceptibles doivent venir de l'objet « que nous regardons jusqu'aux yeux, et par « là communiquer au cerveau certains mou- « vements qui produisent en nous les idées

« que nous avons de ces différentes qualités. »

§ 13. *Comment les secondes qualités excitent en nous des idées.* — « Nous pouvons concevoir « par le même moyen comment les idées des se- « condes qualités sont produites en nous, je veux « dire par l'action de quelques particules insen- « sibles sur les organes de nos sens. Car il est « évident qu'il y a un grand amas de corps dont « chacun est si petit que nous ne pouvons en « découvrir, par aucun de nos sens, la grosseur, « la figure et le mouvement, comme il paraît par « les particules de l'air et de l'eau, et par d'autres « beaucoup plus déliées que celles de l'air et de « l'eau et qui peut-être le sont beaucoup plus « que les particules de l'air ou de l'eau ne le sont « en comparaison du poids et de quelque autre « grain encore plus gros. Cela étant, nous sommes « en droit de supposer que ces sortes de parti- « cules, différentes en mouvement, en figure, « en grosseur et en nombre, venant à frapper les « différens organes de nos sens, produisent en « nous ces différentes sensations que nous cau- « sent les couleurs et les odeurs des corps; qu'une « violette, par exemple, produit en nous les idées « de la couleur bleuâtre et de la douce odeur de « cette fleur, par l'impulsion de ces sortes de « particules insensibles, d'une figure et d'une

« grosseur particulière, qui, diversement agitées, « viennent à frapper les organes de la vue et de « l'odorat. Car il n'est pas plus difficile de con« cevoir que Dieu peut attacher de telles idées « à des mouvemens avec lesquels elles n'ont au« cune ressemblance, qu'il est difficile de conce« voir qu'il a attaché l'idée de la douleur au mou« vement d'un morceau de fer qui divise notre « chair, auquel mouvement la douleur ne res« semble en aucune manière. »

§14. « Ce que je viens de dire des couleurs et « des odeurs peut s'appliquer aussi aux sons, « aux saveurs, et à toutes les autres qualités sen« sibles... »

Si vous remontez au principe mal démêlé et mal exposé dans Locke, de toute cette théorie, vous trouverez qu'elle repose en dernière analyse sur cette supposition, que, comme les corps n'agissent l'un sur l'autre que par le contact, et par conséquent par impulsion, de même l'esprit ne peut être en rapport avec les choses corporelles qu'à cette condition, qu'il y ait contact entre l'esprit et le corps, et par conséquent qu'autant qu'il y aura impulsion de l'un sur l'autre. Or, dans les idées sensibles, qui sont involontaires, et où, selon Locke, l'esprit est passif, l'impulsion doit venir des corps sur l'esprit, et non de l'esprit sur

les corps, et le contact ne peut avoir lieu directement, mais indirectement, par le moyen des particules. Ainsi la nécessité du contact entraîne celle de particules, qui, émises par les corps, s'introduisent par les organes dans le cerveau, et de là introduisent dans l'ame ce qu'on appelle des idées sensibles. Toute la théorie part de la nécessité d'un contact et vient aboutir à des particules intermédiaires et à leur action. Ces particules sont, en d'autres termes, les espèces sensibles de la scolastique péripatéticienne, dont la physique moderne a fait justice. Il n'est plus question aujourd'hui des espèces sonores, visibles, tangibles etc.; il ne peut donc plus être question de leur émisssion, ni par conséquent encore du principe qui les avait engendrées, savoir, la nécessité du contact et de l'impulsion comme condition de l'acquisition des idées sensibles. Tout ceci n'est plus aujourd'hui qu'une hypothèse abandonnée, sur laquelle il serait superflu de s'arrêter. Les idées sensibles ainsi formées, une fois obtenues à cette condition, qui est une chimère, voici en quoi ces idées diffèrent les unes de autres.

Selon Locke, les idées que nous avons des qualités premières de la matière ont cela de propre, qu'elles ressemblent à leur objet, tan-

dis que les idées que nous avons des qualités secondes de la matière ont cela de propre qu'elles ne ressemblent pas à leurs objets.

Livre II, chap. VIII, § 15. « *Les idées des premières qualités ressemblent à ces qualités, et celles des secondes ne leur ressemblent en aucune manière.* »

Les idées des qualités secondes ne ressemblent point à ces qualités; fort bien : j'en conclus de suite, selon la théorie de Locke, que les idées des qualités secondes sont de pures chimères, et que nous n'avons de ces qualités aucune connaissance. En effet, rappelez-vous que toute connaissance, selon Locke, repose sur les idées, et qu'il n'y a connaissance qu'autant que l'idée ressemble à son objet; or, de l'aveu même de Locke, les idées des qualités secondes ne ressemblent point à ces qualités; donc ces idées ne renferment aucune connaissance. Qu'on ne dise pas qu'en effet nous n'avons des qualités secondes des corps qu'une connaissance incomplète. Si Locke n'eût voulu dire que cela, il aurait dû dire, selon sa théorie générale, que les idées des qualités secondes ne représentent qu'incomplètement leurs objets; mais il dit qu'elles ne les représentent d'aucune façon. Donc elles ne renferment pas même la connaissance la plus

imparfaite; elles ne renferment aucune connaissance; ce sont de pures chimères, comme les idées de fées, de centaures, etc. La conséquence est forcée dans la théorie de Locke. Mais cette conséquence, Messieurs, est-elle d'accord avec les faits qu'il s'agit d'expliquer et non de détruire? En fait est-il vrai que nous n'ayons aucune connaissance des qualités secondes des corps? Loin de là les qualités secondes des corps, l'odeur, le son, la saveur et la couleur, sont pour nous dans les corps des propriétés très réelles auxquelles nous attribuons la puissance d'exciter en nous certaines modifications ou sensations. Nous n'avons pas seulement la conscience de ces sensations, mais nous croyons qu'elles ont des causes, et que ces causes sont dans les corps. Comme nous pourrions concevoir les corps indépendamment de ces causes ou puissances ou propriétés ou qualités, nous appelons ces qualités des qualités secondaires; nous ne les connaissons qu'en tant que causes de nos sensations, dans l'ignorance de leur essence intime; j'en conviens; mais enfin nous les connaissons dans cette mesure, et c'est encore là une connaissance réelle qui se trouve incontestablement dans tous les hommes. Or, n'oubliez pas que, selon la théorie de Locke, la con-

naissance est toujours à cette condition, que l'idée, sur laquelle roule la connaissance, représentera son objet. Vous avez incontestablement l'idée des qualités secondaires des corps en tant que causes de plusieurs de vos sensations. Eh bien, cette idée que vous avez tous, et sur laquelle est fondée presque toute votre conduite et la vie humaine toute entière, elle n'est vraie, elle ne fonde une connaissance légitime qu'à la condition qu'elle sera conforme à son objet, aux causes de vos sensations, aux qualités secondaires des corps. Et quand je dis qu'elle leur sera conforme, rappelez-vous bien que la condition de la conformité n'est pas moins que celle de la ressemblance, que la condition de la ressemblance n'est pas moins que la condition d'être une image, et que la condition de toute image n'est pas moins que la condition d'être une image sensible et matérielle; car il n'y a pas d'image immatérielle. La question se réduit donc à savoir si vous avez ou non l'image matérielle des qualités secondaires des corps, c'est-à-dire de ces propriétés des corps qui causent en vous les sensations de la couleur, du son, de la saveur et de l'odeur. Voyez donc quelle peut être l'image matérielle d'une cause. Une cause, en tant que cause, et les propriétés ou qualités se-

condes des corps ne sont pas autre chose, n'a point de forme, n'a point de couleur; par conséquent quelle image matérielle peut-on s'en faire? Une cause, quelle qu'elle soit, que vous la placiez dans l'ame ou dans ce qu'on appelle la matière, est toujours une cause, n'est jamais qu'une cause, et en tant que cause, elle ne tombe ni sous la main ni sous l'œil; elle ne tombe sous aucun sens, c'est donc quelque chose dont vous ne pouvez pas avoir une idée sensible à la rigueur, une idée image, une image matérielle. Donc, puisque vous n'avez pas et ne pouvez pas avoir l'image d'une cause, et que les qualités secondaires des corps ne vous sont données que comme des causes, il suit que vous ne devez avoir aucune idée vraie, aucune connaissance légitime des qualités secondes des corps; il suit même à la rigueur que vous n'en pouvez avoir aucune connaissance légitime ou illégitime, et que ces qualités doivent être pour vous comme si elles n'étaient pas, puisque vous n'avez pu les atteindre, selon la théorie de Locke, que par les images plus ou moins fidèles que vous vous en faites, images qui vous manquent ici absolument. La négation des qualités secondes des corps, tel est donc le résultat inévitable de la

théorie que toute idée doit représenter son objet pour être vraie. Ce résultat est inévitable; cependant l'expérience le dément, et, en le démentant, elle en réfute le principe. Les idées des qualités secondes ne ressemblent en aucune façon à leurs objets, et pourtant elles contiennent une connaissance certaine; donc il n'est pas vrai que toute connaissance suppose la ressemblance de l'idée et de son objet.

La théorie de Locke échoue sur les qualités secondes des corps; voyons si elle sera plus heureuse sur les qualités premières.

La solidité est la qualité primaire par excellence. La solidité avec ses degrés et ses nuances, la dureté ou la mollesse, l'impénétrabilité ou la pénétrabilité, enveloppe l'étendue, laquelle renferme la grandeur et la forme: ce sont là à peu près les qualités premières des corps. Locke déclare expressément que les idées des qualités primaires ressemblent à ces qualités; c'est là leur titre de légitimité à ses yeux. Cette théorie semble vraie sur un point, en ce qui regarde la forme. En effet, la forme des objets qui tient à l'étendue, laquelle tient à la solidité, se peint sur la rétine. L'expérience l'atteste, et la conformité de ces images à leurs objets semble bien le fondement

de la vérité des idées que nous nous faisons de la forme des objets. Mais ce n'est là qu'un faux semblant.

Si la ressemblance de l'image sur la rétine à la forme de l'objet extérieur est le fondement de la connaissance de la forme de cet objet, il suit que cette connaissance ne peut être acquise, et n'a jamais pu être acquise qu'aux conditions suivantes :

1° Que nous sachions qu'une image quelconque est sur la rétine.

2° Que, par quelque procédé, comparant l'image sur la rétine à l'objet extérieur, nous trouvions en effet l'image, qui est sur la rétine, semblable à l'objet, quant à la forme; alors, et seulement alors, dans la théorie de Locke, nous serons certains que l'idée que nous avons de la forme de cet objet est vraie, et notre connaissance, à cet égard, exacte.

Toutes ces conditions sont nécessaires; mais en réalité s'accomplissent-elles dans le fait de la connaissance des formes des objets extérieurs? Nullement. D'abord la connaissance de l'image sur la rétine est une acquisition très ultérieure de l'expérience et de la physiologie. Les premiers hommes qui ont cru qu'il y avait de-

vant eux des corps figurés ne savaient pas le moins du monde qu'il y avait des images sur leur rétine. Ils étaient bien plus loin encore de se douter que ces images, qu'ils ne connaissaient pas, fussent conformes aux formes des corps qu'ils connaissaient; et par conséquent la condition qu'on impose à l'esprit humain d'avoir connu l'image sur la rétine, et vérifié la conformité de cette image avec son objet, n'est pas le procédé qu'abandonné à lui-même et sans aucun système, il emploie naturellement pour connaître les formes des corps. Ensuite, remarquez que, si la peinture fidèle de la forme de l'objet sur la rétine explique le secret de la perception de cette forme, il faut que cette peinture, que cette image aille de la rétine au nerf optique, du nerf optique au cerveau, qui, comme le dit Locke, est la chambre d'audience de l'ame, et que de cette chambre d'audience elle s'introduise dans l'ame elle-même : mais on peut l'arrêter à chaque pas. De la rétine il faut que l'image soit transmise au cerveau par le nerf optique. Or, qui ne sait que le nerf optique est dans une région obscure, impénétrable à la lumière? Le nerf optique est obscur; nulle image ne peut donc s'y peindre :

et voilà déja l'image qui nous abandonne. De plus, le cerveau, cette chambre d'audience, est aussi dans une région obscure; l'ame, qui, selon la théorie de Locke, a dû regarder dans la rétine pour y rencontrer une image de la forme du corps, et qui a dû y voir cette image et la voir conforme à l'original, ne peut faire cette remarque ni sur le nerf optique ni sur le cerveau.

Nous avons pour ainsi dire fermé à l'hypothèse de l'idée-image toutes les avenues de l'ame; l'idée-image n'est donc qu'une chimère dans l'ame; dans la perception de la forme des objets il n'y a pas trois choses, 1° des objets figurés; 2° une ame capable de percevoir la figure de ces objets; 3° une image intermédiaire entre la forme réelle des objets et l'ame; il n'y a que des objets figurés et une ame douée de la faculté de les apercevoir avec leurs formes. L'existence de l'image de la figure des objets sur la rétine est un fait réel, qui est bien la condition préalable de la perception des apparences visibles mais non le fondement de cette perception, qui la précède mais ne la constitue ni ne l'explique d'aucune manière. L'existence de l'image de la figure des objets sur la rétine, simple condi-

tion, et condition extérieure, du phénomène de la vision, transformée en une explication complète de ce phénomène; telle est la source de l'hypothèse de l'idée-image, quant à la perception des formes des objets. Elle en a une autre encore. Non seulement l'ame est douée de la faculté d'apercevoir les formes des objets présens, certaines conditions organiques accomplies; mais encore quand ces objets sont absens, elle est douée de la faculté de se les rappeler, non seulement de savoir qu'ils furent, mais de se les représenter tels qu'ils furent, et avec les formes que nous avions aperçues en eux pendant leur présence. La mémoire a réellement cette force imaginative; on imagine les objets tout comme on les aperçoit, cela est incontestable. Mais dans l'imagination des formes des objets absens, comme dans la perception des formes des objets présens, il n'y a que deux termes, les objets absens et l'ame qui peut se les représenter absens, ou plutôt dans ce cas il n'y a réellement que l'ame qui dans l'absence des objets se les rappelle avec leurs formes, comme s'ils étoient là devant elle. Or, dans l'ame qui se représente les objets passés, la poésie peut très bien détacher la représentation même des objets,

et la considérer à part comme un élément propre et subsistant par lui-même; c'est le droit de la la poésie; mais non celui de l'analyse philosophique qui ne peut légitimement convertir des abstractions en réalités. L'abstraction réalisée, le participe ou l'adjectif converti en substantif, telle est la seconde source de l'hypothèse de l'idée-image, pour ne pas rappeler les analogies vicieuses des conditions de la communication des corps imposées à l'intelligence.

Et encore, Messieurs, il ne s'agit ici que du phénomène de la vision, de la forme des objets extérieurs; que serait-ce donc s'il s'agissait des autres qualités premières des corps; par exemple de la qualité première par-excellence, la solidité? Oseriez-vous ressusciter l'hypothèse scolastique de l'espèce tangible pour faire le pendant de l'image visuelle sur la rétine? Engageriez-vous cette espèce tangible dans les voies mystérieuses des nerfs et du cerveau que n'a pu traverser l'image de la forme? Soit : supposez cette espèce tangible, cette idée-image de la solidité parvenue jusqu'à l'ame, et là voyons si elle satisfait à la condition fondamentale de la théorie de Locke, si elle est conforme ou non conforme à son

modèle, à la solidité elle-même. Qu'est-ce que la solidité? Nous l'avons vu, la solidité, c'est la résistance. Là où il n'y a pas de résistance il n'y a rien pour nous que nous-mêmes. Où commence la résistance, là commence pour nous quelque chose autre que nous-mêmes, le dehors, l'extérieur, la nature, le monde. Or, si la solidité est quelque chose qui résiste, c'est une cause résistante; et nous voilà encore ici pour la qualité primaire des corps, comme pour leurs qualités secondaires, ramenés à l'idée de cause; là encore il faut donc, pour que nous ayons la connaissance légitime de la cause résistante, de la solidité, il faut, dis-je, que nous en ayons une idée qui lui soit conforme, qui lui soit semblable, qui soit une image de la cause résistante, et qui en soit une image matérielle. Telle est la condition systématique de la connaissance de la qualité première des corps. Mais j'ai montré qu'il ne pouvait y avoir une image matérielle d'aucune cause; il ne peut donc pas y en avoir davantage d'aucune cause résistante, du solide, c'est-à-dire de la qualité fondamentale des corps.

Ainsi, Messieurs, il n'y a pas plus d'idée légitime des qualités primaires des corps qu'il n'y en a de leurs qualités secondaires, si nous n'a-

vons d'idée légitime qu'à la condition que l'idée sera une image matérielle de son objet. Mais nous ne sommes pas au bout. Nous ne sommes encore qu'à l'entrée du monde extérieur. Non seulement le corps a des qualités secondaires et des qualités primaires que je viens d'énumérer, et que je viens de démontrer incompatibles avec la théorie de Locke; mais encore nous croyons que, sous ces qualités secondaires et primaires, il y a quelque chose qui est le sujet de toutes ces qualités, quelque chose qui existe réellement d'une manière permanente, tandis que les qualités sont dans un mouvement et une altération perpétuelle; nous croyons tous à l'existence d'un sujet, d'une substance de ces qualités. Or, dans la théorie de Locke, l'idée de cette substance n'est légitime qu'à la condition qu'elle soit conforme à son objet, savoir la substance du corps; et l'idée, pour être conforme à son objet, pour lui ressembler, doit être une image, et toute image doit être matérielle; mais je vous demande s'il est possible d'avoir une image matérielle de la substance ? impossible, évidemment; donc vous n'avez aucune idée de la substance et de la réalité des corps.

Non seulement vous avez la conviction de l'existence réelle et substantielle du corps, mais vous croyez tous, vous êtes profondément convaincus que ces corps, dont l'attribut fondamental est le solide, la résistance, sont quelque part, dans un lieu, dans un espace. Vous avez tous l'idée de l'espace. Or, vous ne pouvez l'avoir qu'à une condition, que l'idée que vous en avez vous le représente, en soit une image matérielle. Mais, nous l'avons vu, un des caractères de l'espace, c'est de ne pouvoir être confondu avec les corps qui le remplissent et le mesurent, mais ne le constituent pas. Donc il est impossible *à fortiori* que vous ayez une image matérielle de ce qui n'existe pas matériellement, quand vous n'en pouvez avoir une des corps et de leurs attributs fondamentaux ou accessoires.

Il en est de même du temps. Vous croyez que les mouvemens des corps et la succession de ces divers mouvements s'accomplissent dans le temps, et vous ne confondez pas la succession des mouvemens des corps avec le temps qu'elle mesure et ne constitue pas plus que l'ensemble des corps ne constitue l'espace. Vous avez l'idée du temps comme distinct de

toute succession ; si vous l'avez, c'est encore, dans la théorie de Locke, à une condition, que vous en ayez une idée qui lui soit conforme, une idée-image. Mais vous ne pouvez avoir une idée-image du temps, puisque le temps est distinct des mouvemens des corps et ne tombe sous aucun sens; donc vous ne pouvez en avoir une idée légitime.

Je pourrois poursuivre cette polémique bien plus loin, mais je crois l'avoir conduite assez avant pour qu'il soit démontré que, si, relativement au monde extérieur, nos idées n'étaient vraies qu'à la condition qu'elles fussent des idées représentatives, des idées conformes à leurs objets, des images et des images matérielles de leurs objets, nous n'aurions aucune idée légitime relativement au monde extérieur, aucune idée légitime ni des qualités secondaires ni des qualités primaires ni de leur sujet ni de l'espace ni du temps. Donc la théorie de l'image matérielle n'aboutit pas à moins qu'à cette conclusion, de détruire la connaissance légitime de la matière et du monde extérieur.

Les objections que je viens de vous présenter sont si naturelles et si simples, que Locke ne pouvait pas même poser le problème tel qu'il

l'a posé, sans les soupçonner en partie, et elles se sont assez présentées à lui pour ébranler sa conviction de l'existence du monde extérieur. Il ne la met point précisément en question, mais il convient que, sur le fondement de l'idée représentative, le seul qu'il conçoit, la connaissance des corps n'a point une certitude parfaite; il pense toutefois qu'elle va au delà de la simple probabilité. « Que si, après tout cela, dit Locke, il « se trouve quelqu'un qui veuille mettre en « question l'existence de toutes choses, il doit « considérer que nous avons une assurance « telle qu'elle suffit pour nous conduire dans « la recherche du bien et dans la fuite du mal « que les choses extérieures nous causent, à « quoi se réduit tout l'intérêt que nous avons « à les connaître. » C'est presque le langage du scepticisme. Cependant Locke n'est pas sceptique sur l'existence des corps; malgré sa théorie des idées, il s'en faut bien qu'il soit idéaliste. Loin de là, il se rattache à la grande famille péripatéticienne et sensualiste, dans laquelle la théorie des espèces, et des espèces sensibles, avait l'autorité d'un dogme et la fonction de donner et d'expliquer le monde extérieur. Des espèces sensibles, le dix-septième

siècle en masse, et Locke en particulier ont fait les idées sensibles, pourvues de toutes les qualités des espèces, représentatives de leurs objets et en émanant. Il n'y a donc aucun dessein idéaliste dans la théorie des idées de Locke. Au contraire, Locke est convaincu que ces idées, en tant que représentatives, sont le seul fondement solide que l'on puisse donner à la connaissance des objets extérieurs; seulement il se trouve, et il reconnaît à moitié, que, contre son gré, l'hypothèse péripatéticienne des espèces, transformée dans la théorie moderne des idées sensibles, tourne contre son but, et que, bien que cette hypothèse ait un caractère évidemment matérialiste, puisque les idées y sont nécessairement des images et des images matérielles, elle est dans l'impuissance de donner légitimement la matière. Jugez ce qui en sera du monde spirituel, de l'ame et de Dieu : je serai court.

Rappelez-vous bien le principe général de Locke. Nous n'avons de quoi que ce soit de connaissance légitime qu'à la condition que les idées que nous en avons soient conformes à leur objet. Or, tout le monde croit à l'existence de son ame, c'est-à-dire à l'existence de quelque chose

en nous qui sent, qui veut, qui pense. Ceux mêmes qui ne croient pas à l'existence spirituelle de ce sujet, n'ont jamais mis en question l'existence de ses facultés, l'existence de la sensibilité par exemple, celle de la volonté, celle de la pensée. Eh bien ! songez-y, vous n'avez de connaissance légitime de la pensée, de la volonté, de la sensibilité, qu'à la condition que les idées que vous en ayez vous les représentent; et ces idées doivent être des images, et par conséquent des images matérielles. Jugez dans quel abîme d'absurdités nous voilà tombés. Pour connaître la pensée et la volonté qui sont immatérielles, il faut que nous en ayons une image matérielle qui leur ressemble. Mais qu'est-ce qu'une image matérielle de la pensée et de la volonté? même absurdité pour la sensibilité. Absurdité plus grande encore, s'il est possible, pour la substance de ces facultés, pour l'ame, puis pour l'unité et l'identité de cette ame, puis pour le temps dans lequel s'accomplissent les opérations des facultés de cette ame, les sensations, les volitions, les pensées.

Voilà donc le monde spirituel qui s'écroule comme le monde matériel. Par cela seul que nous n'avons d'idées légitimes de nos facultés et

de leur sujet qu'à la condition que ces idées en soient des images matérielles, il est évident que nous n'avons aucune connaissance légitime de notre ame, de ses facultés et de tout notre être intérieur, intellectuel et moral. Ici même la difficulté semble beaucoup plus grande encore que pour le monde matériel, ou du moins elle ébranle davantage le successeur de Bacon et de Hobbes. Quant au monde matériel, il avait reconnu que sa théorie des idées souffre bien quelques objections, mais ces objections ne lui semblaient pas insurmontables et pouvoir aller jusqu'à ne pas nous laisser une certaine connaissance du monde matériel, suffisante pour nos besoins; par là il ne prétendait ouvrir la porte qu'à un demi-scepticisme. C'était sans doute une faiblesse; car l'idée de Locke, image matérielle, ne représentant les corps d'aucune manière, ni complète ni incomplète, il ne fallait admettre, à ce compte, aucune idée des corps; il fallait aller jusqu'au scepticisme absolu. Locke s'est arrêté et devant le bon sens et devant l'évidence qui, dans son école, entoure les objets des sens et le monde physique. Mais lorsqu'il arrive au monde spirituel, auquel l'école sensualiste tient

beaucoup moins, les argumens qui s'élèvent naturellement de sa propre théorie le frappent plus vivement, et voici ce qu'il déclare, livre IV, chapitre II, § 12 : « A l'égard des « esprits (nos ames, les intelligences), nous « ne pouvons pas plus connaître qu'il y a des « esprits finis réellement existans, par les idées « que nous en avons, que nousne pouvons con- « naître qu'il y a des fées ou des centaures par « les idées que nous nous en formons. » Voilà bien, ce semble, le scepticisme absolu; et vous pensez peut-être que la conclusion dernière de Locke sera qu'il n'y a aucune connaissance des esprits finis, par conséquent de notre ame, par conséquent encore d'aucune des facultés de notre ame; car l'objection est aussi valable contre les phénomènes de l'ame que contre sa substance. C'est là où il aurait dû aboutir; mais il ne l'ose, parce qu'il n'y a pas un philosophe à la fois plus sage et plus inconsistant que Locke. Que fait-il, Messieurs?

Dans le péril où le pousse sa philosophie, il abandonne sa philosophie et toute philosophie, et il en appelle au christianisme, à la révélation, à la foi; et par foi, par révélation, il n'entend pas une foi, une révélation philosophique;

cette interprétation n'appartient pas au temps de Locke ; il entend la foi et la révélation dans le sens propre de la théologie la plus orthodoxe, et il conclut ainsi : « Par conséquent, sur « l'existence de l'esprit nous devons nous con« tenter de l'évidence de la foi. » Ainsi, Locke accepte lui-même ici les conséquences inévitables auxquelles je voulais le conduire. Parlant en philosophe et non en théologien, au nom de l'esprit humain et non pas au nom de la foi, je disais que si nous n'avons pas d'autre raison de croire à l'existence de l'esprit que l'hypothèse de l'idée représentative, nous n'avons aucune bonne raison d'y croire. Locke l'accorde, le proclame lui-même, et il se rejette entre les bras de la foi. Je ne l'y laisserai pas, Messieurs.

Le monde de la foi lui est tout aussi interdit que le monde de l'esprit et celui de la matière ; il n'y pourrait pénétrer que par le plus grossier paralogisme. Locke n'a pas plus le droit, je dis plus, il a encore moins le droit de croire à la foi, à la révélation, au christianisme, que de croire aux esprits finis que nous sommes et à la matière qui est devant nous.

La révélation suppose deux choses : 1° des

dogmes émanés de Dieu, 2° un livre où ces dogmes soient déposés et conservés. Ce livre, quoique son contenu soit divin et sacré, est lui-même nécessairement matériel; c'est un corps, et je renvoie ici Locke aux objections que j'ai faites contre la légitime connaissance des corps, si nous n'avons pas d'autre fondement pour y croire que l'idée-image qui nous les représente. Ainsi point de connaissance légitime du livre dans lequel seront contenus les dogmes sacrés révélés par Dieu. Mais le livre de moins, que deviennent les dogmes qu'il renferme? De plus, ces dogmes viennent de Dieu.

Et qu'est-ce que Dieu? un esprit et un esprit infini, apparemment. Or, Locke n'avait pas pu tout à l'heure, d'après sa théorie, admettre l'existence légitime des esprits finis, et, chose incroyable, pour me faire admettre l'existence d'esprits finis, il me propose de commencer par admettre l'existence d'un esprit infini. Mais n'est-ce pas là expliquer, Messieurs, *obscurum per obscurius?* Voilà l'esprit humain condamné tout à l'heure à n'avoir aucune connaissance des esprits finis, parce qu'il ne peut avoir d'idées qui leur soient conformes, et qui

doit maintenant, pour plus de facilité, en avoir de l'esprit infini, qui le représentent parfaitement! Mais s'il ne peut se représenter un esprit fini, il pourra bien moins encore se représenter l'esprit infini; il ne le peut évidemment pas, à la condition de Locke c'est-à-dire à la condition de s'en faire une image, et encore une image matérielle; donc pas d'esprit infini, pas de Dieu; donc pas de révélation possible; partout à chaque pas, dans la théorie de Locke, des abîmes de paralogisme.

S'il est vrai que nous n'ayons aucune connaissance légitime, aucune idée vraie qu'à la condition que cette idée nous représente son objet, qu'elle soit conforme à son objet, qu'elle soit une image et une image matérielle de cet objet, ce que j'ai démontré être la condition rigoureuse de l'hypothèse des idées, il suit que nous n'avons aucune idée légitime du monde extérieur, du monde des esprits, des ames, de nous-mêmes, et encore moins de Dieu, auquel Locke en appelle. Par conséquent il suit, en dernière analyse, que nous n'avons aucune idée vraie des êtres, et que nous n'avons aucune autre connaissance légitime que celle de nos idées, moins leur objet, quel qu'il soit, à com-

mencer par notre être personnel lui-même. Une telle conséquence accable la théorie des idées, et cette conséquence sort invinciblement de cette théorie.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

Résumé et continuation de la leçon précédente. — De l'idée non plus par rapport à l'objet qu'elle doit représenter, mais par rapport à l'esprit qui la perçoit et où elle se trouve. — L'idée-image, l'idée prise matériellement, implique un sujet matériel ; d'où le matérialisme. — Prise spirituellement, elle ne peut donner ni les corps, ni l'esprit. — Que l'idée représentative, posée comme la seule donnée primitive de l'esprit, dans la recherche de la réalité, condamne à un paralogisme, toute idée représentative ne pouvant être jugée représenter bien ou mal qu'en la comparant avec son original, avec la réalité elle-même à laquelle, dans l'hypothèse de l'idée représentative, on ne peut arriver que par l'idée. — Que la connaissance est directe et sans intermédiaire. — Des jugemens, des propositions et des idées. — Retour sur la question des idées innées.

MESSIEURS,

Je viens résumer et compléter la dernière leçon. Selon Locke, la connaissance est toute entière dans le rapport de l'idée à son objet; et cette connaissance est vraie ou fausse, selon que le rapport

de l'idée à l'objet est un rapport de conformité ou de non conformité; l'idée, pour être vraie, pour être le fondement d'une connaissance légitime, doit être semblable à son objet, le représenter, en être l'image. Or, quelle est la condition d'une idée-image? Il n'y a image que là où il y a figure, où il y a quelque chose d'étendu, où il y a quelque chose de sensible et de matériel. L'idée-image implique donc quelque chose de matériel; et, si la vérité de la connaissance se résout dans la conformité de l'idée à son objet, elle se résout dans la conformité d'une image, prise matériellement, à son objet quel qu'il soit.

Remarquez que la théorie de l'idée représentative, comme base de la connaissance, est dans Locke une théorie universelle, sans limite, sans exception : elle doit donc rendre compte de toute connaissance; elle doit aller aussi loin que peut aller la connaissance humaine; elle embrasse donc Dieu, les esprits, les corps; car tout cela tombe plus ou moins sous la connaissance. Si donc nous ne pouvons rien connaître, ni Dieu, ni les esprits, ni les corps, que par des idées qui les représentent, et qui les représentent à condition d'en être des images matérielles, la question est de savoir si nous avons

de ces objets, de ces êtres des idées, des images fidèles, prises matériellement.

Le problème, ainsi réduit à sa plus simple expression, a été facilement résolu. J'estime qu'il a été bien démontré que le monde extérieur lui-même, que l'idée-image semble pouvoir nous donner plus aisément, nous échappe entièrement s'il ne peut arriver à nous que par l'idée-image; car il n'y a point d'idée sensible qui soit l'image du monde, des objets extérieurs, des corps.

Nous avons considéré d'abord dans les corps les qualités appelées qualités secondes, qui sont, vous le savez, des propriétés insaisissables dans leur nature et appréciables seulement par leurs effets, c'est-à-dire de pures causes, les causes de nos sensations. Or, il est évident qu'il n'y a point, qu'il ne peut y avoir d'image, d'image matérielle d'une cause. Quant aux qualités premières des corps, parmi elles il en est une, savoir la figure, qui semble propre à être représentée par l'idée-image; et en effet il est certain que l'apparence visible, la figure des corps extérieurs placés devant nous, devant l'organe de la vision, se peint sur la rétine. Mais 1° le premier qui a connu la figure visible d'un corps ignorait parfaitement que cette figure

visible fût peinte sur sa rétine; ce n'est donc pas à la connaissance de cette peinture sur la rétine, et à la connaissance de la conformité de cette peinture à son objet, qu'il devait la connaissance de la réalité de la figure extérieure; 2° ensuite cette peinture s'arrête à la rétine; pour aller au cerveau, qui est la chambre d'audience de l'ame, comme dit Locke, il faudrait qu'elle traversât le nerf optique, lequel est dans un région obscure; et le nerf optique fût-il dans une région lumineuse, l'image, après avoir traversé le nerf optique, arriverait au cerveau, qui lui-même est incontestablement obscur, et là périrait l'idée-image, avant d'arriver à l'ame. Ainsi c'est la condition des phénomènes de la vision qu'il y ait sur la rétine une image de l'objet, mais ce n'en est que la condition, non le fondement et l'explication. D'ailleurs, si l'idée image joue un certain rôle dans les phénomènes de la vision, elle ne s'applique pas du tout aux autres phénomènes, à ceux du toucher, par exemple, dans lesquels nous puisons la connaissance de la qualité première des corps par excellence, savoir, la solidité, la résistance. Nous avons démontré qu'il ne peut y avoir une idée-image de la résistance, de la solidité; car l'idée de la solidité et de la résistance se résout

dans l'idée d'une cause, d'une cause résistante, et il a été démontré de reste qu'il ne peut y avoir d'idée-image de la cause.

Voilà pour les qualités tant premières que secondes des corps. Si l'idée-image ne représente aucune qualité des corps, à plus forte raison ne représente-t-elle pas le sujet de ces qualités, ce *substratum* qui échappe aux prises des sens, et qui par conséquent ne peut tomber sous une image empruntée aux sens. L'espace aussi, l'espace, qu'il ne faut pas confondre avec les corps qu'il renferme, ne peut pas être donné davantage par l'idée-image. Il en est de même du temps; il en est de même de toutes les connaissances qui se rattachent à la connaissance générale du monde extérieur. Donc, comme l'idée-image ne peut représenter que les formes, et qu'elle ne joue un rôle que dans le cercle des phénomènes de la vision, et que là même elle n'est que la condition externe de ces phénomènes, il suit que, si le monde extérieur n'a pas d'autre voie pour arriver à l'intelligence que celle de l'idée représentative, il n'y arrive point et n'y peut point arriver.

Les difficultés de l'hypothèse de l'idée représentative redoublent quand il s'agit du monde

spirituel. Locke les reconnaît; il convient que, puisqu'en effet l'idée-image ne peut représenter les qualités des esprits, attendu qu'il n'y a pas d'image de ce qui n'est pas figuré, ou il faut renoncer à la connaissance de l'esprit, ou, pour l'obtenir, il faut s'adresser à la foi, à la révélation. Mais la révélation, c'est pour nous un livre qui renferme des dogmes révélés par Dieu. Il y a donc ici deux choses, un livre et Dieu. Pour le livre, nous le renvoyons au monde extérieur : nulle idée représentative ne pouvant donner la connaissance certaine d'un objet sensible ne peut par conséquent donner celle d'un livre; le livre, sacré ou non, ne peut donc être connu certainement, ni fonder la connaissance certaine de l'existence de l'esprit. Reste Dieu; mais s'adresser à Dieu pour légitimer la connaissance de l'esprit, c'est s'adresser à l'esprit pour légitimer la connaissance de l'esprit; c'est supposer ce qui est en question. La seule différence qu'il y ait entre l'esprit de Dieu et le nôtre, c'est que l'esprit de Dieu est infini, tandis que le nôtre est fini, ce qui, loin de diminuer la difficulté, l'accroît. Ainsi l'idée représentative, tourmentée de toutes les manières, ne peut donner aucune connaissance réelle, ni celle des

corps, ni celle des esprits, et encore bien moins la connaissance de l'esprit infini auquel Locke en appelle gratuitement.

Le scepticisme absolu, telle est donc la conséquence inévitable de la théorie de l'idée représentative; et le scepticisme absolu, ce n'est pas moins ici que l'absolu nihilisme. En effet, vous n'avez légitimement dans cette théorie ni les qualités secondaires, ni les qualités premières des corps, ni le sujet de ces qualités, ni l'espace où les corps sont placés, ni le temps où leurs mouvemens s'accomplissent et leur durée s'écoule. Vous avez encore bien moins légitimement les qualités de votre esprit, cet esprit lui-même, l'esprit de vos semblables, l'esprit fini; bien moins encore Dieu, l'esprit infini : vous n'avez donc rien, absolument rien, que l'idée elle-même, cette idée qui doit représenter tout et qui ne représente rien, et ne laisse arriver à vous aucune connaissance réelle. Voilà, Messieurs, où nous en sommes, et les difficultés sont loin d'être épuisées. Nous avons considéré jusqu'ici l'idée, l'idée-image, par son rapport avec les objets extérieurs qu'elle doit représenter, savoir, les corps, nos esprits, et Dieu; considérons-la maintenant par un autre côté, par son

rapport avec l'esprit, qui doit la percevoir et dans lequel elle doit se trouver.

L'idée ne représente ni le corps, ni l'esprit, ni Dieu; elle ne peut donner aucun objet, nous l'avons démontré : mais elle est nécessairement dans un sujet. Comment y est-elle? quel est le rapport de l'idée, non plus avec son objet, mais avec son sujet?

Rappelez-vous bien à quelle condition nous avons condamné l'idée représentative. Si elle représente, elle doit avoir quelque chose en soi de figuré, quelque chose de matériel : elle est donc quelque chose de matériel. Voilà donc l'idée représentative qui est quelque chose de matériel dans le sujet où elle se trouve. Mais, il est clair que le sujet de l'idée, le sujet qui perçoit, contient et possède l'idée, ne peut être d'une autre nature que l'idée elle-même. L'idée représentative est quelque chose de figuré, comme les ombres qui se dessinent dans une lanterne magique; donc elle ne peut être que dans quelque chose d'analogue, dans un sujet de la même nature, figuré comme l'idée, ayant des parties, étant étendu et matériel comme elle. Ainsi la destruction de la simplicité et de la spiritualité du sujet de l'idée, c'est-à-dire de l'ame,

ou en un seul mot le matérialisme, telle est la conséquence forcée de la théorie de l'idée représentative, par rapport à son sujet.

Le résultat, Messieurs, était déja dans le principe, et cette conséquence ne fait que trahir le vice de l'origine de l'idée représentative. En effet, l'origine de cette théorie, vous le savez, est dans cette hypothèse, que l'esprit ne connaît les corps, ne communique avec les corps qu'à la manière dont les corps communiquent entre eux. Or, les corps communiquent entre eux, ou par l'impulsion immédiate de l'un sur l'autre, ou indirectement par l'intermédiaire d'un ou plusieurs corps qui, recevant du précédent une impulsion, la communiquent à celui qui suit, de telle sorte que c'est toujours l'impulsion, soit immédiate, soit médiate, qui fait la communication des corps. Si donc l'esprit connaît les corps, il ne peut les connaître qu'à la manière dont les corps communiquent entre eux, par l'impulsion. Mais nous ne voyons pas qu'il y ait impulsion immédiate et directe des corps sur l'esprit, ni de l'esprit sur les corps; il faut donc que la communication, que l'impulsion se fasse à distance, c'est-à-dire par un intermédiaire. Cet intermédiaire c'est l'idée. L'idée émane des corps, et par les sens arrive à l'esprit. L'idée émane des

corps, tel est son premier caractère; son second caractère est qu'elle les représente, et elle représentera facilement les corps, puisqu'elle en vient. La représentation est fondée sur l'émission. Or, l'émission qui est la première racine de l'idée représentative la condamne à être matérielle. C'était déja incliner fortement au matérialisme; mais voici qui rend cette pente beaucoup plus glissante. Non seulement l'esprit ne connaît les corps que comme les corps communiquent entre eux; mais l'esprit ne connaît les esprits que comme il connaît les corps, et comme il ne connaît les corps que par l'intermédiaire de l'idée représentative, il ne connaît les esprits que par le même intermédiaire. Une théorie, matérialiste dans son origine, est appliquée d'abord à la connaissance des corps, puis transportée à la connaissance de l'esprit; il était donc tout naturel que le dernier mot de cette théorie fût le matérialisme. Et je n'impose point à cette théorie des conséquences rationnellement nécessaires, mais qu'en fait elle n'a point portées; ces conséquences, l'histoire s'est chargée de les tirer du développement de l'école de Locke; c'est sur la théorie de l'idée représentative que cette école s'est en partie fondée pour nier positivement la spiri-

tualité de l'ame. Selon elle, plusieurs idées dans l'ame, prises matériellement, supposent quelque chose d'étendu dans l'ame; et même une seule idée, étant une image, est déja quelque chose de figuré qui suppose un sujet analogue. L'expression vulgaire, les objets font impression sur l'ame, n'est pas une métaphore pour cette école, c'est la réalité même. Je vous renvoie à Hartley, à Darwin, à Priestley et à leurs successeurs anglais ou autres. Nous les retrouverons en temps et lieu.

Cette conséquence de la théorie de l'idée représentative par rapport à son sujet, est irrésistible. Mais veut-on sauver la spiritualité de l'ame, tout en conservant la théorie de l'idée représentative? Alors, on a d'un côté des idées matérielles, des images matérielles, de l'autre une ame simple, et par conséquent entre la modification et son sujet un abîme. Comment combler cet abîme? quel rapport y a-t-il entre l'image matérielle et le sujet de cette image, si on veut maintenir ce sujet simple, inétendu, spirituel? Il faut alors trouver entre les idées-images et leur sujet, l'ame, des intermédiaires. Les images étaient déja les intermédiaires entre le corps et l'ame; maintenant il faut des intermédiaires entre ces premiers intermédiaires ou idées-images

et l'ame; il faut de nouveaux intermédiaires, c'est-à-dire de nouvelles idées. Mais ces nouvelles idées, pour servir d'intermédiaires entre les premières idées et l'ame, doivent représenter ces idées; pour représenter des images, elles doivent être des images elles-mêmes; et si des images, elles sont matérielles. La difficulté revient donc toujours : ou les idées-images n'entrent pas dans l'ame, ou elles la frappent de matérialité. On a beau subtiliser les idées, on a beau raffiner l'intermédiaire ; ou malgré tous ces raffinemens on le laisse matériel, et alors invinciblement l'image matérielle frappe de matérialité son sujet; ou bien il faut renoncer absoment à l'idée-image, à l'idée matérielle, et tout en gardant la théorie de l'idée représentative, faire l'idée spirituelle.

Messieurs, on l'a fait; on a abandonné l'idée, image matérielle, pour l'idée spirituelle. Mais que résulte-t-il de cette modification nouvelle de la théorie que nous examinons? J'en conviens, si l'idée est spirituelle, elle souffre un sujet spirituel, et il y a lieu à la croyance à la simplicité et à l'immatérialité de l'ame; mais alors est détruite évidemment l'hypothèse de l'émission, et avec elle celle de la représentation. En effet, qu'est-ce, je vous prie, qu'une idée spirituelle, image

d'un objet matériel? L'esprit, c'est ce qui n'admet aucune des propriétés fondamentales qui constituent ce qu'on appelle la matière; c'est donc ce qui n'admet ni solidité, ni étendue, ni figure. Mais comment ce qui n'est ni solide, ni étendu, ni figuré, pourrait-il représenter ce qui est étendu, solide, figuré? Quelle peut être l'idée spirituelle du solide? quelle peut être l'idée spirituelle de l'étendue, de la forme? Il est évident que l'idée spirituelle ne peut pas représenter le corps. Et représente-t-elle mieux l'esprit? pas davantage; car qu'est-ce qui représente, qu'est-ce qui est doué d'une vertu représentative? Encore une fois, il n'y a pas de représentation là où il n'y a pas de ressemblance, et il n'y a de ressemblance qu'entre des figures. Ce qui est figuré peut ressembler à ce qui est figuré; mais où il n'y a nulle figure, il n'y a matière à aucune ressemblance possible, ni par conséquent à aucune représentation. Un esprit ne représente point un esprit. Une idée spirituelle ne peut donc représenter d'aucune manière ni aucune qualité spirituelle, ni aucun sujet spirituel, et l'idée spirituelle qui détruit la connaissance possible du corps, ne détruit pas moins, détruit plus encore la connaissance possible de l'esprit, des esprits finis que nous sommes, et de l'es-

prit infini, Dieu. De là, du sein même du sensualisme, une sorte d'idéalisme qui emporterait, avec la matière, l'esprit et Dieu lui-même. Et ne croyez pas, je vous prie, que ce soit seulement le raisonnement qui impose ces nouvelles conséquences à la théorie des idées. Comme Hartley et Priestley prouvent que je n'ai pas prêté gratuitement le matérialisme à la théorie des idées, prises comme images matérielles, de même ici les faits et l'histoire d'une autre branche de l'école de Locke démontrent que ce n'est pas moi qui condamne la théorie de l'idée spirituelle à détruire et le corps et l'esprit. Elle détruit le corps, demandez-le à Berkeley qui s'est armé de cette théorie pour nier toute existence matérielle. Elle détruit l'esprit, demandez-le à Hume, qui, prenant des mains de Berkeley l'arme qui avait servi à détruire le monde matériel, et la tournant contre le monde spirituel, a détruit avec elle et l'esprit fini que nous sommes et l'esprit infini, l'ame humaine et Dieu.

Messieurs, il faut savoir aller jusqu'au bout de ses principes : l'idée représentative considérée relativement à son sujet et comme image matérielle, conduit directement au matérialisme; et, prise spirituellement, elle conduit à la destruction et du corps et de l'esprit, au

scepticisme absolu et à l'absolu nihilisme. Or, c'est un fait incontestable que nous avons la connaissance des corps, que nous avons la connaissance de notre esprit. Nous avons cette connaissance, et cependant nous n'avons pu l'obtenir par la théorie de l'idée représentative; donc cette théorie ne reproduit pas le vrai procédé de l'esprit humain. Selon Locke, l'idée représentative est la seule voie de la connaissance légitime; donc, cette voie nous manquant, nous sommes dans l'absolue impossibilité d'arriver jamais à la connaissance : nous y arrivons pourtant; par conséquent nous y arrivons par une autre voie que celle de l'idée représentative, et par conséquent encore la théorie de l'idée représentative est une chimère.

Maintenant je vais plus loin; je change tout-à-fait de terrain; j'admets que l'idée ait une vertu représentative; j'admets la réalité de la représentation; je veux bien croire, avec Locke et tous ses partisans, que nous ne connaissons que par des idées représentatives, et qu'en effet les idées ont la merveilleuse propriété de représenter leurs objets, soit; mais, Messieurs, à qu'elle condition les idées nous représentent-elles les choses? vous le savez, à la condition de leur être conformes. Je suppose que nous ne sussions pas

que l'idée est conforme à son objet, nous ne saurions pas qu'elle le représente; nous n'aurions aucune véritable connaissance de cet objet. Et encore à quelle condition pouvons-nous savoir qu'une idée est conforme à son objet, est une copie fidèle de l'original qu'elle représente? Rien de plus simple; à cette condition, que nous connaissions l'original. Il faut que nous ayons sous les yeux l'original et la copie, pour pouvoir rapprocher la copie de l'original, et prononcer que la copie est en effet une copie fidèle de l'original. Mais je suppose que nous n'ayons pas l'original, que pourrons-nous dire de la copie? Pourrez-vous dire, dans l'absence de l'original, que la copie, qui seule est sous vos yeux, est une copie fidèle de l'original que vous ne voyez pas, que vous n'avez jamais vu? Non certes; vous ne pourrez pas assurer que la copie est une copie fidèle, ni qu'elle est une copie infidèle; vous ne pourrez pas même affirmer qu'elle est une copie. Si nous ne connoissons les choses que par les idées, et si nous ne les connaissons qu'à la condition que les idées les représentent fidèlement, nous ne pouvons savoir que les idées les représentent fidèlement qu'à cette condition que nous voyions les choses d'une part, et de l'autre les idées; c'est alors et seulement

alors que nous pourrons prononcer que les idées sont conformes aux choses. Ainsi, pour savoir si vous avez une idée vraie de Dieu, de l'ame, des corps, il faut que vous ayez d'un côté Dieu, les corps et l'ame, et de l'autre l'idée de Dieu, l'idée de l'ame, l'idée du corps, afin que, rapprochant l'idée de son objet, vous puissiez prononcer qu'elle lui est conforme ou non conforme. Choisissons un exemple.

Je veux savoir si l'idée que j'ai du corps est vraie. Il faut que j'aie et l'idée que je me fais du corps et le corps lui-même, et qu'ensuite je les rapproche, les confronte et juge.

Je prends donc des mains de Locke l'idée de corps telle que Locke lui-même me l'a fournie. Pour savoir si elle est vraie, il faut que je la compare, que je la confronte avec le corps lui-même. Cela suppose que je connais le corps; car si je ne le connais pas, avec quoi pourrai-je confronter l'idée du corps pour savoir si elle est vraie ou fausse? Il faut donc supposer que je connais le corps. Mais comment ai-je pu le connaître? Dans la théorie de Locke, vous ne connaissez, vous ne pouvez connaître que par des idées qui vous représentent les choses. Or, je connais ce corps; donc, dans la théorie de Locke je ne le connais que par des

idées qui me le représentent; donc je ne connais pas ce corps lui-même, ce corps qu'il me fallait connaître pour le comparer avec l'idée que j'en ai; je ne connais que son idée, et c'est son idée seule que je puis comparer avec son idée, c'est-à-dire que je comparerai une idée avec une idée, une copie avec une copie. Ici, point d'original encore : donc la comparaison, la confrontation, la vérification est impossible. Pour que la vérification me conduise à un résultat, il faut que cette seconde idée que j'ai du corps, dans la connaissance que je suis supposé avoir du corps, soit une idée vraie, une idée conforme à son objet; mais je ne puis savoir si cette seconde idée est vraie qu'à une condition, à cette condition que je puisse la comparer; et avec quoi? avec le corps, avec l'original; donc il faut que d'ailleurs je connaisse le corps, pour savoir si cette seconde idée lui est conforme. Voyons donc. Je connais le corps; mais comment connais-je le corps? Toujours dans la théorie de Locke, je ne le connais que par l'idée que j'en puis avoir; ce n'est encore là qu'une idée à laquelle je dois comparer la seconde idée que j'avais du corps; je ne sors donc pas de l'idée; continuez ainsi, tant que vous voudrez, vous roulerez sans cesse dans un cercle infran-

chissable d'idées qui ne vous laisseront jamais arriver à un objet réel, et ne fonderont jamais une comparaison, une confrontation légitime, puisqu'une confrontation légitime supposerait que vous auriez d'une part la copie, et de l'autre l'original, et qu'ici vous n'aurez jamais qu'une idée, plus une autre idée; donc vous ne comparerez jamais que des idées, des copies. Et encore pour dire que ce sont des copies, il faudrait que vous eussiez l'original lui-même, lequel vous échappe et vous échappera éternellement, dans toute théorie de la connaissance qui condamne l'esprit à ne connaître que par l'intermédiaire d'idées représentatives.

Ainsi, en dernière analyse, l'objet, l'original échappant sans cesse à la prise immédiate de l'esprit humain, ne peut jamais être amené sous les yeux de l'esprit humain, ni par conséquent être la base d'une comparaison avec la copie, avec l'idée. Vous ne saurez donc jamais si l'idée que vous avez du corps est conforme ou non conforme, fidèle ou infidèle, vraie ou fausse. Vous l'aurez sans savoir même si elle a un objet ou non.

On ne peut pas rester ainsi, et pour aider Locke, je vais faire une supposition; je vais supposer qu'en effet nous ayons sous les yeux non

pas seulement l'idée de l'original, mais l'original lui-même. Je suppose que nous connaissions directement l'original; alors la confrontation est possible : nous allons la faire. Mais avant je remarque que la supposition que je fais, celle d'un original directement connu, laquelle supposition est la base nécessaire de toute confrontation, laquelle confrontation est la base nécessaire de la théorie même de Locke, je remarque, dis-je, que cette supposition détruit précisément cette théorie. En effet, si nous supposons que nous avons un original que nous connaissons directement, nous supposons que nous pouvons connaître autrement que par des idées représentatives.

Mais j'avance et je dis : cet original que nous connaissons directement, autrement que par des idées représentatives, est-ce une chimère? Non. Si c'était une chimère, comparer l'idée à un objet chimérique ne vous mènerait à rien. Vous supposez donc que c'est bien l'original, le vrai original, l'objet lui-même, le corps; et vous supposez que la connaissance que vous en avez est une connaissance certaine, une connaissance qui ne laisse rien à désirer. Alors voici quelle est votre position. Vous avez d'un côté la connaissance certaine du corps, et de l'au-

tre vous avez de ce corps une idée de laquelle vous voulez savoir si elle est fidèle ou non. A ce prix, la comparaison est très facile; la confrontation se fait de soi-même; ayant la copie et l'original, vous pourrez dire aisément si l'une représente l'autre. Mais cette confrontation, nécessaire dans la théorie, et maintenant possible et facile, est aussi parfaitement inutile. En effet, quel était le but de cette comparaison, de cette confrontation? c'était d'aider la théorie de Locke, c'était d'en tirer une connaissance certaine du corps, car c'est là ce que vous cherchiez. Pour y arriver vous avez mis l'original en présence de la copie. Mais si vous supposez que vous avez l'original, c'est-à-dire une connaissance certaine du corps, tout est fini, il n'y a plus rien à faire, laissez là votre comparaison, votre confrontation, votre vérification; ne vous fatiguez pas à chercher si d'ailleurs l'idée est conforme ou non à cet original; vous le possédez, il suffit, vous possédez la connoissance même que vous vouliez acquérir. Ainsi, sans la connaissance certaine de l'original, jamais vous ne pouvez savoir si l'idée que vous avez est fidèle ou non, et toute comparaison est impossible; et aussitôt que vous avez l'original, sans doute alors il est facile de comparer l'idée à la réalité; mais puisque vous

avez cette réalité, il vous est tout-à-fait inutile de confronter l'idée avec elle ; vous avez ce que vous cherchiez, et la condition même de la théorie, et de la comparaison qu'elle exige, est précisément la supposition de la connoissance que vous demandez à cette théorie, c'est-à-dire un paralogisme.

Telle est, Messieurs, la polémique un peu subtile, mais exacte, qui, poursuivant dans tous ses replis la théorie de l'idée représentative, la détruit et la confond de toutes parts. Ou l'idée représentative ne représente point et ne peut représenter, et par conséquent si nous n'avons pas d'autre moyen de connoître les choses, nous sommes condamnés à ne pas les connaître, nous sommes condamnés à un scepticisme plus ou moins étendu, selon que nous sommes plus ou moins conséquens, et si nous voulons l'être tout-à-fait, au scepticisme absolu, sur les corps et sur les esprits, c'est-à-dire à l'absolu nihilisme. Ou bien veut-on que l'idée représente? Dans ce cas, on ne peut savoir qu'elle représente fidèlement qu'autant qu'on a l'original, qu'autant que l'on connaît d'ailleurs le corps, l'esprit, les choses elles-mêmes, et alors l'intervention de l'idée représentative est possible, mais elle est inutile. Sa vérité, la conformité de l'idée

à son objet, ne peut être démontrée que par une supposition qui renverse la théorie même qu'elle est destinée à soutenir.

Tirons maintenant les conséquences positives qui dérivent de cette polémique.

Première conséquence : nous connaissons les corps et les esprits, le monde, l'ame et Dieu, autrement que par des idées représentatives. Seconde conséquence plus générale : pour connaître les êtres, nous n'avons besoin d'aucun intermédiaire. Nous connaissons les choses directement, sans l'intermédiaire des idées, et sans aucun autre intermédiaire. L'esprit est une faculté de connaître qui, dans son développement et son exercice, est soumis à certaines conditions, mais qui, ces conditions une fois accomplies, entre en exercice, se développe, et connaît par cette seule raison qu'il est doué de la vertu de connaître.

L'histoire du véritable développement de l'entendement confirme cet important résultat, et achève de mettre dans tout son jour la théorie des idées.

Primitivement, rien n'est abstrait, rien n'est général, tout est particulier, tout est concret. L'entendement, je l'ai démontré, ne débute pas par ces formules, qu'il n'y a pas de

modification sans sujet, qu'il n'y a pas de corps sans espace, etc.; mais une modification lui étant donnée, il conçoit un sujet particulier de cette modification ; un corps étant donné, il conçoit que ce corps est dans un espace ; une succession particulière étant donnée, il conçoit que cette succession particulière est dans un temps déterminé, etc. Il en est ainsi de toutes nos conceptions primitives ; elles sont toutes particulières, déterminées, concrètes. De plus, et je l'ai démontré encore, elles sont mêlées les unes aux autres, toutes nos facultés entrant en exercice simultanément ou presque simultanément Il n'y a pas conscience de la plus petite sensation sans un acte d'attention, c'est-à-dire sans un déploiement quelconque de la volonté ; il n'y a pas de volition sans sentiment d'une force causatrice intérieure ; pas de sensation perçue sans rapport à une cause externe et au monde, que nous concevons de suite dans un espace et dans un temps, etc. Enfin, sans répéter ici ce que j'ai dit tant de fois, toutes nos conceptions primitives sont non seulement concrètes, particulières et déterminées, mais simultanées, et comme l'entendement ne débute pas par l'abstraction, mais par la particularité, de même il ne débute pas par l'analyse, mais par la syn-

thèse. Nos conceptions primitives présentent encore deux caractères distincts, les unes sont contingentes, les autres sont nécessaires. Sous l'œil même de la conscience est une sensation de peine ou de plaisir que je perçois comme réellement existante; mais cette sensation varie, change, disparaît, et de là bientôt la conviction que ce phénomène sensible que je perçois, est réel sans doute, mais qu'il pourrait être ou n'être pas, et que pouvant être ou n'être pas, je pourrais le percevoir ou ne le percevoir pas; c'est ce caractère que plus tard la philosophie désignera sous le nom de caractère contingent. Mais lorsque je conçois qu'un corps est dans l'espace, si je veux essayer de concevoir le contraire, qu'un corps peut être sans espace, je ne le puis, et cette conception de l'espace est une conception qu'ultérieurement la philosophie désignera sous le nom de conception nécessaire. Mais toutes nos conceptions contingentes ou nécessaires, d'où viennent-elles? De la faculté de concevoir qui est en nous, de quelque nom que vous appeliez cette faculté dont nous avons conscience, esprit, raison, pensée, entendement, intelligence. Les actes de cette faculté, nos conceptions sont essentiellement affirmatives, sinon oralement, du moins mentale-

ment. Nier même, c'est affirmer; car c'est affirmer le contraire de ce qu'on avait affirmé d'abord. Douter, c'est affirmer encore; c'est affirmer l'incertitude. D'ailleurs, nous ne débutons évidemment ni par le doute ni par la négation, mais par l'affirmation. Or, affirmer d'une manière quelconque, c'est juger. Si donc toute opération intellectuelle se résout dans l'opération du jugement, toutes nos conceptions ou contingentes ou nécessaires se résolvent en jugemens ou nécessaires ou contingens; et toutes nos opérations primitives étant concrètes et synthétiques, il suit que tous les jugemens primitifs, que supposent ces opérations, s'exercent aussi sous cette forme.

Telle est la scène primitive de l'intelligence. Peu à peu elle se développe. Dans ce développement survient le langage qui réfléchit l'entendement, et le met, pour ainsi dire, en dehors de lui-même. Si vous ouvrez les grammaires, vous verrez qu'elles commencent toutes par les élémens pour aller de là aux propositions, c'est-à-dire qu'elles commencent par l'analyse pour finir par la synthèse. Mais dans la réalité, Messieurs, il n'en est pas ainsi. Lorque l'esprit se traduit par le langage, les premières expressions de ses jugemens, sont comme ses jugemens eux-

mêmes, concrètes et synthétiques. Images fidèles du développement de l'esprit, les langues débutent non par des mots, mais par des phrases, par des propositions, et des propositions très composées. Une proposition primitive est un tout qui correspond à la synthèse naturelle par laquelle l'esprit débute. Ces propositions primitives ne sont nullement des propositions abstraites, telles que celles-ci : il n'y a pas de qualité sans un sujet, pas de corps sans espace qui le renferme, et autres semblables; mais elles sont toutes particulières, telles que : j'existe, ce corps existe, tel corps est dans cet espace, Dieu existe, etc.; ce sont des propositions qui se rapportent à un objet particulier, déterminé, qui est ou moi, ou le corps, ou Dieu. Mais après avoir exprimé par des propositions concrètes et synthétiques, ses jugemens primitifs, concrets et synthétiques, l'esprit opère par l'abstraction sur ces jugemens, il en néglige le concret pour n'en considérer que la forme, par exemple, ce caractère de nécessité dont plusieurs sont revêtus, et qui, dégagé et développé, donne, au lieu des propositions concrètes, j'existe, ces corps sont dans tel espace, etc., les propositions abstraites : il ne peut y avoir de corps sans espace, il ne peut y avoir de modification

sans un sujet, il ne peut y avoir de succession sans temps, etc. Le général était d'abord enveloppé dans le particulier; puis, dans la complexité du fait primitif, vous dégagez le général du particulier, et vous l'exprimez seul. Mais j'ai suffisamment expliqué ailleurs la formation des propositions générales (1).

Le langage est le signe de l'esprit, de ses opérations et de leur développement. Il exprime d'abord les jugemens primitifs, concrets et synthétiques par des propositions primitives, concrètes et synthétiques elles-mêmes. Les jugemens peu à peu se généralisent par l'abstraction, et à leur suite les propositions deviennent générales et abstraites. Dans ces abstractions, une abstraction nouvelle opère de nouvelles abstractions. Les propositions abstraites, signes de jugemens abstraits, sont elles-mêmes composées, et renferment plusieurs élémens. Nous abstrayons de ces propositions ces élémens pour les considérer séparément. Ces élémens sont ce qu'on appelle des idées. C'est une grande erreur de croire que nous ayons d'abord ces élémens sans le tout dont elles font partie. Nous ne commençons pas même par des propositions, mais par des jugemens; ce ne sont

(1) Leçon dix-neuvième.

pas les jugemens qui viennent des propositions; ce sont les propositions qui viennent des jugemens, lesquels viennent eux-mêmes de la faculté de juger, laquelle repose sur la vertu originelle de l'esprit. A plus forte raison, nous ne débutons point par des idées; car les idées nous sont données dans des propositions. Soit, par exemple, l'idée d'espace. Elle ne nous est pas donnée solitaire, mais dans cette proposition tout entière : il n'y a pas de corps sans espace, laquelle proposition n'est que la forme d'un jugement. Otez les propositions qui ne seraient pas sans les jugemens, et vous n'aurez pas d'idées; mais aussitôt que le langage vous a permis de traduire vos jugemens en propositions, alors vous pouvez considérer séparement les différens élémens de ces propositions, c'est-à-dire, les idées séparées l'une de l'autre. A parler rigoureusement, il n'y a pas de propositions dans la nature, ni propositions concrètes, ni propositions abstraites, ni propositions particulières, ni propositions générales; à plus forte raison, il n'y a pas d'idées dans la nature. Si par idées on entend quelque chose de réel, qui existe indépendamment du langage, et qui soit un intermédiaire entre les êtres et l'esprit, je dis qu'il n'y a absolument pas d'idées. Il n'y a

de réel que les choses, plus l'esprit avec ses opérations, savoir ses jugemens. Viennent ensuite les langues qui créent en quelque sorte un nouveau monde, spirituel et matériel à la fois, ces êtres symboliques qu'on appelle des signes, des mots, à l'aide desquels elles donnent une sorte d'existence extérieure, et indépendante aux résultats des opérations de l'esprit. Ainsi, en exprimant les jugemens ou propositions, elles ont l'air de réaliser ces propositions; il en est de même pour les idées. Les idées ne sont pas plus réelles que les propositions, et elles sont aussi réelles qu'elles; elles ont toute la réalité qu'ont les propositions, la réalité d'abstractions auxquelles le langage impose une existence nominale et conventionnelle. Toute langue est à la fois et un analyste et un poëte; elle fait des abstractions et elle les réalise. C'est là la condition de tout langage. Il faut bien s'y résigner et parler par figures, pourvu qu'on sache ce que l'on fait. Ainsi tout le monde dit : avoir une idée de telle chose, en avoir une idée claire ou obscure, fidèle ou infidèle; et par là nul ne veut dire qu'il ne connaît les choses qu'au moyen de certains intermédiaires appelés idées; on veut seulement marquer par là l'acte de l'esprit par rapport à telle chose,

acte par lequel l'esprit connaît cette chose, la connaît plus ou moins, etc. On dit encore se représenter une chose, et souvent une chose qui ne tombe pas sous les sens, pour dire la connaître, la comprendre, par une métaphore empruntée aux phénomènes des sens, et du sens dont l'usage est le plus fréquent, celui de la vue. Le goût est ordinairement le seul juge de l'emploi de ces figures. On peut aller, et l'on va souvent très loin dans ce style métaphorique, sans obscurité et sans erreur. J'absous donc le langage ordinaire de la plupart des hommes, et je crois qu'on peut absoudre aussi celui de beaucoup de philosophes, qui souvent ont parlé comme le peuple sans être plus absurde que lui. Il est impossible, en effet, d'interdire toute métaphore au philosophe; la seule loi qu'il faille lui imposer est de ne pas s'arrêter aux métaphores, et de ne pas les convertir en théories. Peut-être l'école écossaise qui a repris au dix-huitième siècle l'ancienne polémique contre l'idée représentative au nom du sens commun du genre humain, n'a-t-elle pas toujours assez songé que les philosophes aussi font partie du genre humain; peut-être a-t-elle imputé à beaucoup trop d'écoles, et a-t-elle trop voulu voir partout la théorie qu'elle s'étoit chargée d

combattre; mais il est certain qu'elle a rendu un service éminent à la philosophie, en démontrant que l'idée-image n'est au fond qu'une métaphore, et en faisant justice de cette métaphore, lorsqu'on lui attribue sérieusement une vertu représentative. C'est là le vice dans lequel Locke est incontestablement tombé, et que j'ai dû vous signaler avec quelque soin comme un des écueils les plus périlleux de l'école sensualiste.

C'est du point où nous sommes parvenus que l'on peut juger aisément la doctrine des idées innées dont la réfutation remplit tout le premier livre de l'*Essai sur l'Entendement* (1). Le moment est venu de nous expliquer sur cette doctrine, et sur la réfutation de Locke. Locke divise la doctrine générale des idées innées en deux points, les propositions ou maximes générales, et les idées. Et nous aussi, nous rejetons les propositions et les idées innées, et par une raison très simple, savoir, qu'il n'y a ni idées ni propositions dans la nature. Qu'y-a-t-il dans la nature? Avec les corps rien autre chose que des esprits, entre autres celui que nous sommes, qui conçoit et connaît directement les choses, les esprits et les corps. Et dans l'ordre de l'esprit qu'y a-t-il d'inné? Rien que l'esprit lui-même,

(1) Leçon dix-septième, page 126.

l'entendement, la faculté de connaître. L'entendement, comme l'a dit profondément Leibnitz, est inné à lui-même; le développement de l'entendement lui est également inné en ce sens qu'il ne peut pas ne pas être, l'entendement une fois donné avec la vertu qui lui est propre; et, comme vous l'avez vu, le développement de l'entendement, ce sont les jugemens qu'il porte d'abord, et les connaissances impliquées dans ces jugemens. Sans doute ces jugemens ont des conditions qui sont du domaine de l'expérience. Otez l'expérience, rien dans le sens, rien dans la conscience, par conséquent rien dans l'entendement. Cette condition même est-elle la loi absolue de l'entendement? Ne pourrait-il juger encore et se développer sans le secours de l'expérience, sans une impression organique, sans une sensation? Je ne l'affirme point et je ne le nie point; *hypotheses non fingo*, comme disait Newton, je ne fais pas des hypothèses, je constate ce qui est, sans savoir ce qui pourrait être, ce qui sera, ce qui fut. Je dis que, dans les limites de l'état présent, c'est un fait irrécusable que, tant que certaines conditions expérimentales ne sont pas accomplies, l'esprit n'entre pas en exercice, ne juge pas; mais je dis en même temps qu'aussitôt que ces conditions

sont accomplies, l'esprit, par sa vertu même, se développe, juge, pense, conçoit, et connaît une foule de choses qui ne tombent ni sous la conscience ni sous les sens, comme le temps, l'espace, les causes extérieures, les existences et la sienne propre. Il n'y a pas plus d'idées innées que de propositions innées; mais il y a une vertu innée de l'entendement, qui se produit en jugemens primitifs, lesquels, quand arrivent les langues, s'expriment en propositions, lesquelles propositions décomposées engendrent sous la main de l'abstraction et de l'analyse des idées distinctes. Comme l'esprit est égal à lui-même dans tous les hommes, les jugemens primitifs qu'il porte sont les mêmes dans tous les hommes, et par conséquent les propositions dans lesquelles e langage exprime ces jugemens, et les idées fondamentales dont se composent ces propositions, sont tout d'abord et universellement admises. Toutefois il y faut une condition, qu'elles soient comprises. Lorsque Locke a prétendu que ces propositions, ce qui est est, le même est le même, sont des propositions qui ne sont ni universellement ni primitivement admises, il a eu tort et il a eu raison. Assurément le premier venu, le pâtre, auquel vous diriez, ce qui est est, le même est le même, n'admettroient point ces pro-

positions, car il ne les comprendroit pas, parce que vous lui parleriez un langage qui n'est pas le sien, celui de l'abstraction et de l'analyse. Mais ce que le pâtre n'admet pas et ne comprend pas dans sa forme abstraite, il l'admet tout d'abord et nécessairement sous la forme concrète et synthétique. Demandez à ce même homme qui ne comprend pas votre langage métaphysique, demandez-lui si, sous les diverses actions ou sensations que sa conscience lui atteste, il n'y a pas quelque chose de réel et de subsistant qui est lui-même; s'il n'est pas le même aujourd'hui qu'il était hier ? En un mot, au lieu de formules abstraites, proposez-lui des questions particulières, déterminées, concrètes, et alors la nature humaine vous répondra, parce que la nature humaine, parce que l'entendement humain sont dans le pâtre tout aussi bien que dans Leibnitz. Ce que je viens de dire des propositions abstraites et générales, je le dis des idées simples que l'analyse tire de ces propositions. Par exemple, demandez à un sauvage s'il a l'idée de Dieu; vous lui faites une demande à laquelle il ne peut répondre, car il ne l'entend pas. Mais sachez interroger ce pauvre sauvage, et vous verrez sortir de son intelligence un jugement synthétique et confus, qui, si vous savez y lire,

renferme déja tout ce que vous donneront jamais vos analyses les plus raffinées ; vous verrez que sous la confusion de leurs jugemens naturels, qu'ils ne savent ni démêler ni exprimer, le sauvage, l'enfant, l'idiot même, s'il ne l'est pas entièrement, admettent primitivement et universellement toutes les idées qu'ultérieurement l'analyse développe sans les produire, ou dont elle ne produit que la forme scientifique.

Il n'y a pas d'idées innées, il n'y a pas de propositions innées, attendu qu'il n'y a ni idées ni propositions réellement existantes; et encore, il n'y a pas d'idées et de propositions générales, universellement et primitivement admises sous la forme d'idées et de propositions générales, mais il est certain que l'entendement de tous les hommes est gros en quelque sorte de jugemens naturels, que l'on peut dire innés, en ce sens qu'ils sont le développement primitif, universel et nécessaire de l'entendement humain, lequel, encore une fois, est inné à lui-même et égal à lui même dans tous les hommes.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

Suite de l'examen du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain.* De la connaissance. Ses modes. Omission de la connaissance inductive. — Ses degrés. Fausse distinction de Locke entre connaître et juger. — Que la théorie de la connaissance et du jugement de Locke se résout dans celle de la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées. Examen détaillé de cette théorie. — Qu'elle s'applique aux jugemens abstraits et non primitifs, et nullement aux jugemens primitifs qui impliquent l'existence. — Analyse de ce jugement : J'existe. Trois objections : 1° Impossibilité d'arriver à l'existence réelle par l'abstraction de l'existence; 2° que débuter par l'abstraction est contraire au vrai procédé de l'esprit humain ; 3° que la théorie de Locke implique un paralogisme. — Analyse des jugemens : je pense, ce corps existe, ce corps est coloré, Dieu existe, etc. — Analyse des jugemens sur lesquels l'arithmétique et la géométrie reposent.

MESSIEURS,

Nous nous sommes arrêtés quelque temps à la porte du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* : il s'agit d'y entrer aujourd'hui.

Le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement*

humain traite de la connaissance en général, de ses divers modes, de ses divers degrés, de son étendue et de ses limites, avec quelques applications : c'est à proprement parler une logique avec un peu d'ontologie. Le principe de cette logique repose sur la théorie que nous avons examinée, celle de l'idée représentative. Nous avons vu que la condition de toute connaissance légitime pour Locke est la conformité de l'idée à l'objet; et nous avons convaincu de toute manière cette conformité de n'être qu'une chimère. Nous avons donc renversé d'avance la théorie générale de la connaissance; mais nous l'avons renversée dans son principe seulement. C'est en quelque sorte une question préjudicielle, une fin de non-recevoir que nous avons élevée contre cette théorie; il faut aujourd'hui l'examiner en elle-même, indépendamment du principe de l'idée représentative, la suivre dans le développement qui lui est propre, et dans les conséquences qui lui appartiennent.

Que l'idée représente ou ne représente pas, toujours reste-t-il, dans le système de Locke, que l'entendement ne commerce avec les choses que par ses idées; que les idées sont les seuls objets de l'entendement, et par conséquent les seuls fondemens de la connais-

sance. Or, si toute connaissance porte nécessairement sur des idées, là où il n'y aurait point idée il ne pourrait y avoir connaissance, et partout où il y a connaissance, il y a eu nécessairement idée. Mais la réciproque n'est pas vraie, et partout où il y a idée il n'y a pas connaissance. Par exemple, pour que vous puissiez avoir une connaissance approfondie de Dieu, il faut d'abord que vous ayez une idée quelconque de Dieu; mais, de ce que vous en avez une idée quelconque, il ne suit pas que vous en ayez une connaissance approfondie. Ainsi la connaissance est limitée par les idées, mais elle ne va pas jusqu'où vont les idées.

Liv. IV, ch. III, § 1. « *Notre connaissance ne « va point au delà de nos idées.* » *Ibid.* § 6. « *Notre connaissance est plus bornée que nos « idées.* »

Si la connaissance ne dépasse jamais les idées et quelquefois reste en deçà, et si toute connaissance ne roule que sur des idées, il est clair que la connaissance ne pourra jamais être que le rapport d'une idée à une autre idée, et que le procédé de l'esprit humain dans la connaissance n'est autre chose que la perception d'un rapport quelconque entre des idées.

Liv. IV, ch. I, § 1. « Puisque l'esprit n'a point

« d'autre objet de ses pensées et de ses rai-
« sonnemens que ses propres idées, qui sont
« la seule chose qu'il contemple ou qu'il puisse
« contempler, il est évident que ce n'est que
« sur nos idées que roule toute notre connais-
« sance. »

§ 2. « Il me semble donc que la connaissance
« n'est autre chose que la perception de la liai-
« son et de la convenance, ou de l'opposition et
« de la disconvenance qui se trouvent entre
« quelques-unes de nos idées : c'est en cela
« qu'elle consiste. Partout où se trouve cette
« perception, il y a connaissance; lorsqu'elle n'a
« pas lieu, nous ne saurions jamais parvenir à
« la connaissance, quoiqu'il nous soit possible
« d'imaginer, de conjecturer et de croire, etc. »

De là suivent les différens modes et les différens degrés de la connaissance dans le système de Locke. Nous ne connaissons que si nous percevons un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. Or, nous pouvons percevoir ce rapport de deux manières : ou nous le percevons immédiatement, et alors la connaissance est intuitive; ou nous ne pouvons le percevoir immédiatement, et il faut que nous ayons recours à une autre idée ou à plusieurs autres idées, que nous plaçons entre

les deux idées dont le rapport ne peut être directement perçu, de manière à ce qu'au moyen de cette nouvelle idée ou de ces nouvelles idées nous saisissions le rapport qui nous échappe. Alors la connaissance s'appelle connaissance démonstrative. (Liv. IV. ch. II, § 1. — *Ibid.* § 2.) Ici Locke fait une excellente remarque que je ne dois pas omettre, et dont il est juste que je lui fasse honneur. Nul doute que souvent nous ne soyons forcés de recourir à la démonstration, à l'intermédiaire d'une ou de plusieurs autres idées, pour apercevoir le rapport caché de deux idées; mais cette nouvelle idée que nous interposons en quelque manière entre les deux autres, il faut que nous en apercevions le rapport avec l'une et avec l'autre. Or, si la perception de ce rapport entre cette idée et les deux autres n'était pas intuitive, si elle était démonstrative, il faudrait avoir recours à l'intermédiaire d'une nouvelle idée. Mais si entre cette idée et les idées antérieures la perception de rapport n'était point intuitive, mais démonstrative, il faudrait avoir recours encore à une nouvelle idée, et toujours ainsi à l'infini. Il faut donc que la perception du rapport entre l'idée moyenne et les termes extrêmes se fasse intuitivement, et il faut qu'il

en soit ainsi à tous les degrés de la déduction, de sorte que l'évidence démonstrative est fondée sur l'évidence intuitive, et la suppose constamment.

Liv. IV, ch. II, § 7. *Chaque degré de la déduction doit avoir une évidence intuitive....* « A chaque pas que la raison fait dans une « démonstration, il faut qu'elle aperçoive par « une connaissance intuitive la convenance ou « la disconvenance de chaque idée qui lie en- « semble les idées entre lesquelles elle inter- « vient pour montrer la convenance ou la dis- « convenance des deux idées extrêmes. Car « sans cela on aurait encore besoin de preuves « pour faire voir la convenance ou la disconve- « nance que chaque idée moyenne a avec celles « entre lesquelles elle est placée, puisque sans la « perception d'une telle convenance ou discon- « venance, il ne saurait y avoir aucune con- « naissance. Si elle est aperçue par elle-même, « c'est une connaissance intuitive; et si elle ne « peut être aperçue par elle-même, il faut « quelque autre idée qui intervienne pour ser- « vir en qualité de mesure commune à montrer « leur convenance ou leur disconvenance. D'où « il paraît évidemment que dans le raison- « nement chaque degré qui produit la con-

« naissance a une certitude intuitive que l'es-
« prit n'a pas plutôt aperçue qu'il n'est besoin
« que de s'en ressouvenir pour faire que la con-
« venance ou la disconvenance des idées, qui
« est le sujet de notre recherche, soit visible et
« certaine. De sorte que pour faire une démons-
« tration, il est nécessaire d'apercevoir la conve-
« nance immédiate de l'idée moyenne, par où
« l'on reconnaît la convenance ou la disconve-
« nance des deux idées qu'on examine, et dont
« l'une est toujours la première, et l'autre la
« dernière que l'on énonce. On doit aussi rete-
« nir exactement dans son esprit cette percep-
« tion intuitive de la convenance ou disconve-
« nance des idées moyennes dans chaque degré
« de la démonstration, et il faut être sûr qu'on
« n'en omet aucune partie. »

Ainsi l'intuition et la démonstration, tels sont les divers modes de la connaissance selon Locke. Mais n'y en a-t-il pas d'autres encore? N'y a-t-il pas des connaissances que nous n'acquérons ni par l'intuition ni par la démonstration? Comment acquérons-nous la connaissance des lois de la nature extérieure? prenez celle qu'il vous plaira, la gravitation, par exemple. Certes, il n'y a point ici simple intuition et évidence immédiate; car des expériences

multipliées et combinées sont nécessaires pour la moindre loi, et encore seules elles ne suffiraient point, la moindre loi dépassant le nombre, quel qu'il soit, des expériences particulières dont on la tire. Il faut donc l'intervention de quelque autre opération de l'esprit que l'intuition. Est-ce la démonstration? Impossible. Qu'est-ce, en effet, que la démonstration? C'est la perception d'un rapport entre deux idées au moyen d'une troisième, mais à cette condition que celle-ci soit plus générale que les deux autres, afin de les embrasser et de les lier. Démontrer, c'est en dernière analyse tirer le particulier du général. Or, quelle est la loi physique plus générale que celle de la gravitation, et de laquelle celle-ci soit déduite? Nous n'avons pas déduit la connaissance de la gravitation d'une autre connaissance antérieure à elle, et qui la contînt en germe. Comment donc avons-nous acquis cette connaissance que nous avons bien certainement, et en général la connaissance des lois physiques? Un phénomène s'étant présenté quelquefois à nous avec tel caractère, dans telles circonstances, nous avons jugé que si ce même phénomène se présentait de nouveau dans des circonstances analogues, il aurait le même caractère; c'est-à-dire que

nous avons généralisé d'abord le caractère particulier de ce phénomène : au lieu de descendre du général au particulier, nous nous sommes élevé du particulier au général. Ce caractère général est ce qu'on appelle une loi; cette loi, nous ne l'avons pas déduite d'une loi ou caractère plus général; nous l'avons tirée d'expériences particulières pour la transporter au delà; ce n'est ici ni un simple résumé, ni une déduction logique; il n'y a ni simple intuition ni démonstration : il y a ce qu'on appelle induction. C'est à l'induction que nous devons toutes nos conquêtes sur la nature, toutes nos découvertes des lois du monde. Long-temps les physiciens se contentèrent ou d'observations immédiates qui ne rendaient pas grand'chose, ou de raisonnemens qui ne rendaient que des hypothèses. L'induction ne fut long-temps qu'un procédé naturel de l'esprit humain dont tous les hommes faisaient usage, pour acquérir les connaissances dont ils avaient besoin relativement au monde extérieur, sans s'en rendre compte, et sans qu'il passât de la pratique dans la science. C'est à Bacon surtout que nous devons non pas l'invention, mais la découverte et l'exposition scientifique de ce procédé. Il est étrange que Locke, compatriote de Bacon, et qui appartient à son école, ait pré-

cisément laissé échapper dans sa classification des modes de la connaissance celui que l'école de Bacon a le plus célébré et mis en lumière. Il est étrange que toute l'école sensualiste, qui se prétend fille légitime de Bacon, ait, à l'exemple de Locke, presque oublié l'évidence d'induction parmi les différentes espèces d'évidence, et qu'à l'encontre de ce qu'aurait dû faire une école expérimentale, elle ait négligé l'induction pour s'enfoncer dans la démonstration. Telle est la raison de ce bizarre mais incontestable phénomène, qu'au XVIIIe siècle, la logique de l'école sensualiste n'a guère été qu'un reflet de la scolastique péripatéticienne du moyen âge, de cette scolastique qui n'admettait d'autres procédés dans la connaissance que l'intuition et la démonstration.

Voyons maintenant quels sont, selon Locke, les divers degrés de la connaissance.

Nous connaissons quelquefois d'une manière certaine, sans que la connaissance que nous avons soit mêlée du plus léger doute. Souvent aussi, au lieu d'une connaissance absolue, nous n'avons qu'une connaissance probable. La probabilité a elle-même bien des degrés, et elle a ses fondemens particuliers. Locke en traite avec étendue. Je vous engage à lire avec soin les cha-

pitres peu profonds, mais suffisamment exacts, où il traite des différens degrés de la connaissance. Je ne veux pas m'engager dans tous ces détails et me contente de vous signaler les 14e, 15e et 16e chapitres du quatrième livre. Je ne m'attache qu'à une distinction à laquelle Locke met la plus grande importance, et qui, selon moi, n'est pas fondée.

Ou nous connaissons d'une manière certaine et absolue, ou nous connaissons seulement d'une manière plus ou moins probable. Locke veut que l'expression de connaissance soit exclusivement réservée à la connaissance absolue, placée au dessus de toute probabilité, et il appelle jugement la connaissance qui manque de certitude, la simple conjecture, la présomption plus ou moins vraisemblable.

Liv. IV, ch. XIV, § 4. « L'esprit a des facul- « tés qui s'exercent sur la verité et sur la faus- « seté. La première est la *connaissance*, par où « l'esprit apperçoit certainement la convenance « ou la disconvenance qui est entre deux idées « et en est indubitablement convaincu. La se- « conde est *le jugement* qui consiste à joindre « des idées dans l'esprit, ou à les séparer « l'une de l'autre, lorsqu'on ne voit pas qu'il y « ait entre elles une convenance ou une dis-

« convenance certaine, mais qu'on le présume. »

Mais l'usage général de toutes les langues est contraire à un emploi aussi limité du mot connaître. Une connaissance certaine ou une connaissance probable ou même conjecturale, c'est toujours de la connaissance à des degrés différens. Il en est de même du jugement. Comme les langues n'ont pas réservé l'expression de connaissance pour la connaissance absolue, de même elles n'ont pas réservé l'expression de jugement pour la connaissance simplement probable. Nous portons dans certains cas des jugemens certains; dans d'autres cas nous portons des jugemens qui ne sont que probables ou même purement conjecturaux. En un mot, les jugemens sont ou infaillibles ou douteux à tel ou tel degré; mais, douteux ou infaillibles, ce sont toujours des jugemens, et cette distinction entre la connaissance comme étant exclusivement infaillible, et le jugement comme étant exclusivement probable, douteux ou conjectural, est une distinction verbale tout-à-fait arbitraire et stérile. Aussi le temps en a-t-il fait justice; mais il semble avoir respecté la théorie qui est au fond de cette distinction, théorie qui fait consister la connaissance et le jugement dans la perception d'un rapport de convenance

entre deux idées. Toute distinction verbale écartée, juger ou connaître, connaître ou juger, n'est pour Locke que percevoir, soit intuitivement, soit démonstrativement, un rapport de convenance ou de disconvenance, soit certain, soit probable, entre deux idées : telle est la théorie de la connaissance et du jugement de Locke réduite à sa plus simple expression ; c'est de Locke qu'elle a passé dans l'école sensualiste, où elle jouit encore d'une autorité incontestée et forme la théorie convenue de jugement : elle réclame donc et elle mérite l'examen le plus scrupuleux.

D'abord, constatons bien la portée de cette théorie : elle ne prétend pas seulement qu'il y a des jugemens qui ne sont autre chose que des perceptions de rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées ; elle prétend que tout jugement est soumis à cette condition ; c'est là ce qu'il s'agit de vérifier.

Locke distingue quatre rapports que l'entendement peut percevoir entre les idées (liv. IV. ch. I, § 3.). Ou les idées sont identiques l'une à l'autre ou diverses entre elles ; c'est le rapport que Locke appelle rapport d'identité ou de diversité ; ou elles ont simplement entre elles un rapport quelconque que Locke ne détermine

pas et qu'il appelle relation; ou elles ont entre elles un rapport de simple coexistence ou de connexion nécessaire; ou bien encore elles expriment un rapport d'existence réelle. Ainsi les rapports ne peuvent être que de quatre espèces: 1° la relation générale; 2° l'identité ou la diversité; 3° la coexistence ou la liaison nécessaire; 4° l'existence réelle. Toute la question est de savoir s'il n'y a pas une seule connaissance, un seul jugement qui échappe à ces catégories. Voyons donc; allons de connaissance en connaissance, de jugement en jugement; si nous ne trouvons pas une connaissance, un jugement qui ne soit la perception d'un de ces rapports entre deux idées, alors la théorie de Locke est absoute. Si, au contraire, nous trouvons un seul jugement qui échappe à cette condition, la théorie de Locke, en tant que théorie universelle et illimitée, est détruite.

Prenons une connaissance quelconque, un jugement quelconque. Je vous propose le jugement suivant : deux et trois font cinq; ce n'est pas là une chimère; il y a bien là connaissance, il y a bien là jugement, et jugement certain. Comment acquérons-nous cette connaissance, quelles sont les conditions de ce jugement?

La théorie de Locke en suppose trois : 1° qu'il

y ait deux idées qui soient là, sous les yeux de l'entendement, connues antérieurement à la perception du rapport; 2° qu'il y ait une comparaison entre ces deux idées; 3° qu'à la suite de cette comparaison il y ait perception d'un rapport quelconque entre ces deux idées. Deux idées, une comparaison entre elles, une perception de rapport dérivant de cette comparaison : telles sont les conditions de la théorie de Locke.

Reprenons : deux et trois font cinq. Où sont les deux idées? trois et deux, plus cinq. Je suppose que je n'eusse pas ces deux idées, ces deux termes, d'une part, deux et trois, de l'autre, cinq, pourrais-je jamais apercevoir qu'il y a entre eux un rapport d'égalité ou d'inégalité, d'identité ou de diversité? non. Et si, ayant ces deux termes, je ne les comparais pas, percevrais-je jamais leur rapport? pas davantage. Et si les comparant, malgré tous mes efforts, leur rapport échappait à mon entendement, arriverais-je jamais à ce résultat que deux et trois font cinq? nullement. Et ces trois conditions accomplies, ce résultat est-il infailliblement obtenu? je ne vois pas que rien y manque. Ainsi, jusque là, la théorie de Locke me semble aller fort bien. Prendrai-je un autre exemple

arithmétique? mais les exemples arithmétiques ont cela de propre, qu'ils se ressemblent tous. Qu'est-ce, en effet, que les vérités arithmétiques, sinon des rapports de nombres? les vérités arithmétiques ne sont que cela; donc les connaissances arithmétiques rentrent dans la théorie générale de la connaissance de Locke; et le jugement arithmétique, si on peut s'exprimer ainsi, n'est autre chose que la perception d'un rapport de nombres: jusque là, encore une fois, la théorie de Locke est parfaitement absoute.

Prendrons-nous la géométrie? Mais si les vérités géométriques ne sont que des rapports de grandeur, il est clair que nulle vérité géométrique ne peut être obtenue qu'à la condition d'avoir préalablement deux idées de grandeur, puis de les comparer, puis d'en tirer un rapport de convenance ou de disconvenance. Et comme les mathématiques entières ne sont, ainsi que l'a dit Newton, qu'une arithmétique universelle, il semble bien que le jugement mathématique en général n'est qu'une perception de rapports.

Prenons encore d'autres exemples un peu à l'aventure. Je voudrais savoir si Alexandre est un vrai grand homme · c'est une question qu'on agite souvent. Il est évident que si, d'un côté, je n'avais pas l'idée d'Alexandre, et si, de l'autre,

je ne me faisais aucune idée du vrai grand homme; si je ne comparais pas ces deux idées, si je n'apercevais entre elles aucun rapport de convenance ou de disconvenance, je ne pourrais pas prononcer qu'Alexandre est un grand homme ou ne l'est pas. Là encore, nous avons et nous devons avoir nécessairement deux idées, l'une particulière, celle d'Alexandre, l'autre générale, celle du grand homme, et nous comparons ces deux idées, pour savoir si elles conviennent ou disconviennent entre elles, si le prédicat peut s'affirmer du sujet, si le sujet rentre dans le prédicat, etc.

Je voudrais savoir si Dieu est bon. D'abord, il faut que j'aie l'idée de l'existence de Dieu, l'idée de Dieu, en tant qu'existant; puis il faut que j'aie l'idée de la bonté, une idée plus ou moins étendue, plus ou moins complète de la bonté, de manière à pouvoir affirmer, après comparaison de l'une et de l'autre idée, que ces deux idées ont entre elles un rapport de convenance.

Voilà bien les conditions de la connaissance, les conditions du jugement dans ces différens cas. Mais rendons-nous compte de la nature de ces différens cas. Et d'abord, examinons ce que sont les vérités mathématiques qui se prêtent si bien à la théorie de Locke. Les vérités arithmé-

tiques, par exemple, existent-elles dans la nature? Non. Et pourquoi n'existent-elles pas dans la nature? parce que ces rapports, qu'on appelle des vérités arithmétiques, ont pour termes non des quantités concrètes, c'est-à-dire réelles, mais des quantités discrètes, c'est-à-dire abstraites. Un, deux, trois, quatre, cinq, tout cela n'existe pas dans la nature; par conséquent les rapports entre ces quantités abstraites et non réelles n'existent pas plus que leurs termes : les vérités arithmétiques sont de pures abstractions. Ensuite, la numération et le calcul commencent-ils sur des quantités discrètes et abstraites comme dans l'arithmétique? L'esprit humain débute-t-il par l'arithmétique abstraite? Nullement. Il opère d'abord sur des quantités concrètes, et ce n'est que plus tard que du concret il s'élève à la conception de ces rapports généraux, qui sont les vérités arithmétiques proprement dites. Elles ont deux caractères : 1° elles sont abstraites; 2° elles ne sont pas primitives; elles supposent des jugements concrets antérieurs dans le sein desquels elles reposent, en attendant que l'abstraction les en tire et les élève à la hauteur de vérités universelles. J'en dis autant des vérités de la géométrie. Les grandeurs dont s'occupe la géométrie ne sont pas

des grandeurs concrètes, ce sont des grandeurs abstraites qui n'existent pas dans la nature; car il n'existe dans la nature que des figures imparfaites, et la géométrie a pour condition d'opérer sur des figures parfaites, sur le triangle parfait, le cercle parfait, etc., c'est-à-dire sur des figures qui n'ont pas d'existence réelle, et qui sont de pures conceptions de l'esprit. Les rapports d'abstractions ne peuvent donc être que des abstractions. De plus, l'esprit humain n'a pas plus débuté par concevoir des figures parfaites, qu'il n'a débuté par concevoir les rapports abstraits des nombres; il a conçu d'abord le concret, le triangle imparfait, le cercle imparfait, dont il a tiré plus tard, par une abstraction, il est vrai, rapide, le triangle et le cercle parfait de la géométrie : les vérités de la géométrie ne sont donc pas des vérités primitives dans l'entendement humain. Les autres exemples que nous avons pris, les connaissances et les jugemens sur lesquels nous avons essayé la théorie de Locke, savoir, qu'Alexandre est un grand homme, que Dieu est bon, tous ces jugemens, toutes ces connaissances ont ce même caractère; ce sont des problèmes institués par une réflexion tardive et une curiosité savante dans le développement ultérieur de l'entendement. En un mot,

jusqu'ici nous n'avons vérifié la théorie de Locke que sur des jugemens abstraits et qui ne sont pas primitifs : prenons donc des jugemens marqués d'autres caractères, et poursuivons le cours de nos expériences.

Voici une autre connaissance, un autre jugement que je propose à votre examen : j'existe. Vous ne doutez pas plus de la certitude de cette connaissance que de la première connaissance que je vous ai citée, deux et trois font cinq : vous douteriez même plutôt de la première que de la seconde. Eh bien ! cette connaissance certaine, ce jugement certain, j'existe, soumettons-le aux conditions de la théorie générale de la connaissance et du jugement de Locke.

Je vous rappelle les conditions de cette théorie : 1° deux idées; 2° comparaison entre ces deux idées; 3° perception d'un rapport quelconque de convenance ou de disconvenance.

Maintenant, quelles sont les deux idées qui devront être les deux termes de ce rapport et les bases de la comparaison ? c'est l'idée de je ou moi, et l'idée d'existence, entre lesquelles il s'agit de trouver un rapport de convenance et de disconvenance.

Prenons bien garde à ce que nous allons faire. Ce n'est pas l'idée de notre existence qui

sera une des deux idées sur lesquelles portera la comparaison; car, que cherchons-nous? notre existence. Si nous l'avions, nous ne la chercherions pas : il ne faut donc pas supposer ce qui est en question, savoir, notre existence; donc l'idée d'existence qui doit être ici un des deux termes de la comparaison, c'est l'idée de l'existence en général, et non pas l'idée particulière de notre existence : c'est là la condition rigoureuse du problème. Et qu'elle est l'autre idée, le second terme de la comparaison? l'idée du moi. Mais que cherchons-nous? le moi existant. Ne le supposons donc pas, car nous supposerions ce qui est en question. Ce n'est donc pas le moi existant qui sera le second terme de la comparaison, mais un moi qu'il faut concevoir nécessairement comme distinct de l'idée avec laquelle il s'agit de le comparer, pour savoir si elle lui convient ou non, savoir, l'idée d'existence, un moi qu'il faut concevoir par conséquent comme ne possédant pas l'existence, c'est-à-dire un moi abstrait, un moi général.

L'idée d'un moi abstrait, et l'idée de l'existence abstraite, voilà les deux idées sur lesquelles doit porter la comparaison, de laquelle doit sortir le jugement. Pensez-y, de grace; que cherchez-vous? votre existence personnelle. Ne la supposez

pas, puisque vous la cherchez; ne la mettez dans aucun des deux termes à la comparaison desquels vous la demandez. Puisqu'elle ne doit être que le fruit du rapport de ces deux termes, elle ne doît être supposée ni dans l'un ni dans l'autre, sans quoi la comparaison serait inutile, et la vérité serait alors antérieure à la perception de leur rapport, elle n'en serait pas le résultat. Telles sont donc les conditions impérieuses de la théorie de Locke : deux idées abstraites, l'idée abstraite du moi, et l'idée abstraite de l'existence. Il s'agit maintenant de comparer ces deux idées, de savoir si elles conviennent ou disconviennent entre elles, de percevoir le rapport de convenance ou de disconvenance qui les sépare ou qui les lie. D'abord, je pourrais incidenter sur cette expression de convenance et de disconvenance, et montrer combien elle manque de précision et de netteté : je ne le ferai pas. Je prends les mots comme Locke me les donne; je laisse sa théorie se déployer librement; je ne l'arrête pas, je veux savoir seulement où elle arrive. Elle part de deux termes abstraits, elle les compare, et cherche un rapport de convenance ou de disconvenance entre eux, entre l'idée d'existence et l'idée du moi. Elle les compare donc, soit; et à quoi aboutit-elle? à un

rapport, à un rapport de convenance. Soit encore; je ne veux remarquer ici qu'une chose, c'est que ce rapport, quel qu'il soit, doit être nécessairement de la même nature que les deux termes sur lesquels il se fonde. Les deux termes sont abstraits : le rapport sera donc nécessairement abstrait. Que résultera-t-il alors de la perception du rapport, que je veux bien supposer de convenance, entre l'idée générale et abstraite de l'existence, et l'idée générale et abstraite du moi ? Une vérité de rapport de la même nature que les deux termes sur lesquels elle est fondée, une connaissance abstraite, une connaissance logique de la non contradiction qui se trouve entre l'idée d'existence et l'idée de moi, c'est-à-dire la connaissance de la pure possibilité de l'existence d'un moi. Mais lorsque vous croyez, lorsque vous pensez, lorsque vous jugez que vous existez, portez-vous seulement, je vous le demande, ce jugement qu'il n'y a pas contradiction entre l'idée générale du moi et celle d'existence? pas du tout. Il ne s'agit pas d'un vous, d'un moi possible, mais d'un moi bien réel, de ce moi bien déterminé que nul ne confond avec une abstraction logique; il ne s'agit pas de l'existence en général, mais de la vôtre, de votre

existence toute personnelle et individuelle. Au contraire, le résultat du jugement qui dérive de la perception d'un rapport de convenance entre l'idée générale et abstraite de l'existence et l'idée générale et abstraite du moi, n'implique pas l'existence réelle; elle donne, si l'on veut, une existence possible, mais elle ne donne et ne peut donner rien de plus.

Voilà donc, Messieurs, où nous sommes arrivés; il n'y a point de contradiction entre l'idée du moi et l'idée d'existence. Or, ce résultat n'est pas adéquat à celui qui est impliqué dans le jugement naturel que vous portez quand vous dites : j'existe. L'un n'est pas l'autre; la théorie de Locke ne vous donne que l'un, et non pas l'autre; c'est là le premier vice de cette théorie. En voici un autre.

Le jugement, j'existe, est un jugement primitif par excellence; c'est le point de départ de la connaissance; évidemment, vous ne connaissez rien antérieurement à vous-même. Or, dans la théorie de Locke, les deux idées sur lesquelles porte le jugement, et entre lesquelles il s'agit de percevoir le rapport de convenance, sont nécessairement deux idées abstraites. Donc la supposition radicale de la théorie de Locke est que l'esprit humain part de

l'abstraction dans la connaissance, supposition gratuite et démentie par les faits. En fait, nous débutons par le concret et non par l'abstrait, et lors même qu'il serait possible, ce que je nie, ce que j'ai démontré ne pouvoir être, de tirer la réalité de l'abstraction, il ne resterait pas moins vrai que le procédé que Locke impute à l'esprit humain, fût-il légitime, ne serait pas celui que l'esprit humain emploie.

La théorie de Locke ne peut donner qu'un jugement abstrait et non un jugement qui atteigne l'existence réelle; elle n'est pas le vrai procédé de l'entendement humain, puisque le procédé qu'elle emploie est tout abstrait et nullement primitif: de plus, cette théorie renferme un paralogisme.

En effet, Locke se propose d'arriver à la connaissance de l'existence réelle et personnelle par la comparaison de l'idée d'existence et de l'idée du moi, en les rapprochant pour en apercevoir le rapport. Mais en général, et pour finir la question d'un seul coup, l'abstrait ne nous étant donné que dans le concret, tirer le concret de l'abstrait, c'est prendre comme principe ce qu'on n'a pu avoir que comme conséquence, c'est demander ce qu'on cherche à cela même qu'on n'a pu connaître que précisément au moyen de ce qu'on cherche. Et dans le

cas particulier, à quelle condition avez-vous eu l'idée générale et abstraite d'existence, et l'idée générale et abstraite de moi, que vous comparez, pour en tirer la connaissance de votre existence? à cette condition, que vous ayez eu l'idée de votre propre existence. Il est impossible que vous vous soyez élevé à la généralisation de l'existence sans avoir passé par la connaissance de quelque existence particulière; et la connaissance de l'existence de Dieu, ni celle de l'existence du monde extérieur, ne précédant et ne pouvant précéder la vôtre, il suit que la connaissance de votre propre existence ne peut pas ne pas avoir été une des bases de l'idée abstraite et générale d'existence; par conséquent, vouloir tirer la connaissance de votre existence de l'idée générale d'existence, c'est tomber dans un paralogisme évident. Si Locke n'avait pas su qu'il existait, si déja il n'avait acquis la connaissance de son moi réel et existant, il n'aurait jamais eu ni l'idée générale et abstraite d'un moi, ni l'idée générale et abstraite d'existence, ces mêmes idées auxquelles il demande la connaissance du moi et de l'existence personnelle (1).

(1) J'ai démontré ailleurs (*Fragmens philosophiques*, pag. 312) que cette accusation de paralogisme n'atteint pas le *cogito, ergò sum*, de Descartes.

Ainsi, trois objections radicales contre la théorie de Locke :

1° Elle part d'abstractions, par conséquent elle ne donne qu'un résultat abstrait, et qui n'est pas celui que vous cherchez;

2° Elle part de l'abstraction, et par conséquent elle ne part pas du véritable point de départ de l'intelligence humaine;

3° Elle part d'abstractions qu'elle n'a pu obtenir qu'à l'aide de connaissances concrètes, de ces mêmes connaissances concrètes qu'elle prétend tirer d'abstractions qui les supposent; par conséquent elle suppose ce qui est en question.

La théorie de Locke succombe sous ces trois objections. Il est impossible de tirer le moi existant du rapprochement forcé et artificiel de l'abstraction existence et de l'abstraction moi. Mais quand même cela serait possible, ce ne serait pas là le procédé de l'esprit humain qu'il s'agit de retrouver et de reproduire; et encore, le procédé, par lequel la théorie le remplace arbitrairement, n'est possible qu'à une condition, à la condition de supposer ce qui est en question, savoir, que vous avez déja la connaissance particulière du moi réel, d'où l'abstraction tire et l'idée d'existence et l'idée de moi, auxquelles Locke emprunte la connaissance du moi réellement exis-

tant. Ce jugement, j'existe, échappe donc de toute manière aux conditions de la théorie de Locke.

Ce jugement a deux caractères :

1° Il n'est pas abstrait : il implique l'existence;

2° C'est un jugement primitif : tous les autres le supposent, et il n'en suppose aucun.

Or, remarquez que c'était tout à l'heure sur des jugemens abstraits et des jugements ultérieurs, si vous me permettez cette expression, que la théorie de Locke s'est vérifiée. Ici, le jugement implique l'existence et il est primitif; la théorie ne s'y vérifie plus. Il faut donc choisir entre la théorie et la certitude de l'existence personnelle ; car l'une ne peut absolument donner l'autre.

Voilà, Messieurs, pour l'existence personnelle. Il en est de même de tous les modes de cette existence , de nos facultés, de nos opérations, soit la sensation, soit la volonté, soit la pensée.

Prenons le phénomène qu'il vous plaira : je sens, je veux, je pense. Prenons je pense, par exemple. C'est, comme on dit, un fait de conscience; mais la conscience, c'est savoir encore

(*conscire sibi*), c'est connaître, puisque c'est se connaître soi-même, c'est croire, c'est affirmer, c'est juger. Quand vous dites je pense, c'est un jugement que vous portez et exprimez; et quand vous avez la conscience de penser sans le dire, c'est un jugement encore que vous portez sans l'exprimer. Or ce jugement, exprimé ou non, implique l'existence, il implique que vous, être réel, acccomplissez actuellement l'opération réelle de la pensée. De plus c'est un jugement primitif, au moins contemporain du jugement que vous existez.

Vérifions donc sur ce jugement la théorie de Locke, comme nous l'avons vérifiée sur cet autre jugement primitif et concret, j'existe.

Trois conditions nécessaires dans la théorie de Locke pour expliquer et légitimer ce jugement, je pense : deux idées, leur comparaison, perception de rapport entre elles. Quelles sont ici les deux idées? Evidemment l'idée de la pensée d'un côté, et de l'autre l'idée de je ou moi. Mais si c'est l'idée de la pensée distincte du moi, si c'est une pensée considérée hors du sujet moi, de ce sujet moi qui est, ne l'oubliez pas, la base de toute existence, c'est la pensée abstraction faite de l'existence, c'est-à-dire la pensée abstraite, c'est-à-dire la simple puissance

de penser, et pas autre chose. D'un autre coté, le moi, qui est l'autre terme nécessaire de la comparaison, ne peut pas être un moi qui pense, car vous venez tout à l'heure d'en séparer la pensée ; c'est donc un moi qu'il faut que vous considériez abstraction faite de la pensée. Et en effet, si vous le supposiez pensant, vous auriez ce que vous cherchez, et il ne serait pas besoin de vous livrer à une comparaison laborieuse; vous pourriez vous arrêter à l'un des termes qui vous donnerait l'autre, le moi comme pensant, ou je pense; mais pour éviter le paralogisme, il faut le supposer non pensant; et comme votre premier terme légitime est la pensée séparée du moi, votre second terme légitime doit être aussi un moi séparé de la pensée, un moi non pensant. Et vous voulez savoir si ce moi, pris indépendamment de la pensée, et cette pensée, prise indépendamment du moi, ont entre eux un rapport de convenance ou de disconvenance. Telle est la question. Ce sont donc, Messieurs, deux abstractions que vous allez comparer; mais, encore une fois, deux termes abstraits ne peuvent engendrer qu'un rapport abstrait, et un rapport abstrait ne peut engendrer qu'un jugement abstrait, ce jugement abstrait, savoir, que la pensée et le moi sont deux idées qui n'impli-

quent pas contradiction ; de sorte que le résultat de la théorie de Locke appliquée à ce jugement, je pense, comme à cet autre jugement, j'existe, n'est encore qu'un résultat abstrait, une vérité abstraite, qui ne représente en rien ce qui se passe dans votre esprit, lorsque vous jugez que vous pensez et lorsque vous dites : je pense.

Puis, la théorie fait débuter l'esprit humain par l'abstraction; mais ce n'est pas ainsi qu'il débute.

Enfin, elle débute par l'abstraction et cherche à en tirer le concret, tandis que vous n'auriez jamais eu l'abstrait si préalablement vous n'aviez eu le concret. Vous avez porté d'abord, naturellement, ce jugement déterminé, concret, synthétique, je pense; et ensuite, comme vous avez la faculté d'abstraire, vous avez opéré une division dans la synthèse primitive; vous avez considéré séparément, ici la pensée, c'est-à-dire la pensée sans sujet, sans moi, c'est-à-dire la pensée possible, et là *vous*, je, sans l'attribut réel de la pensée, sans pensée, c'est-à-dire la simple possibilité d'être; et maintenant il vous plaît réunir artificiellement et après coup, par un prétendu rapport de convenance, deux termes qui, primitivement, ne vous avaient pas

été donnés séparés et disjoints, mais unis et confondus dans la synthèse de la réalité et de la vie.

Ainsi les trois objections précédentes reviennent ici avec la même force, et la théorie de Locke ne peut vous donner légitimement ni la connaissance de votre existence, ni même la connaissance d'aucune de vos facultés, d'aucune de vos opérations; car ce que j'ai dit de *je pense*, je pouvais le dire de *je veux*, je pouvais le dire de *je sens*, je pouvais le dire de tous les attributs et de tous les modes de l'existence personnelle.

La théorie de Locke ne peut pas davantage donner l'existence extérieure. En effet, prenez ce jugement : ce corps existe. La théorie veut que vous n'ayez cette connaissance qu'à la condition de l'avoir perçue dans un rapport de convenance entre deux idées comparées entre elles. Quelles sont ces deux idées? Assurément ce n'est pas l'idée d'un corps réellement existant; car vous auriez ce que vous cherchez; ce n'est pas non plus l'idée d'existence réelle : c'est donc l'idée d'un corps possible et l'idée d'une existence possible, savoir, deux abstractions. Vous n'en tirerez donc que cette autre abstracton : il n'y a pas incompatibilité logique entre l'idée de

l'existence et l'idée de corps. Puis vous débutez par l'abstraction, contre l'ordre naturel. Enfin, vous débutez par une abstraction que vous n'auriez jamais eue, si préalablement vous n'aviez obtenu la connaissance concrète, celle précisément que vous voulez tirer du rapprochement de vos abstractions.

Ce que je dis de l'existence des corps, je le dis des attributs par lesquels le corps nous est connu; je le dis du solide, de la forme, de la couleur, etc. Prenons pour exemple la connaissance de la couleur, qualité que l'on relègue ordinairement parmi les qualités secondes, et qui est peut-être plus inhérente au corps et à la figure qu'on ne le croit. Quoi qu'il en soit, que la couleur soit une simple qualité seconde ou une qualité première des corps tout aussi bien que la figure, voyons à quelles conditions dans la théorie de Locke nous en acquérons la connaissance. Pour porter ce jugement : ce corps est coloré, blanc ou noir, etc., est-il vrai qu'il nous faille avoir eu deux idées, les avoir comparées, et avoir perçu leur rapport? Les deux idées devraient être celle de corps et celle de couleur. Mais l'idée de corps ne peut être ici l'idée d'un corps coloré; car ce seul terme impliquerait l'autre, rendrait la comparaison superflue, et

supposerait ce qui est en question : il faut donc que ce soit l'idée d'un corps comme n'étant pas coloré. L'idée de couleur ne peut pas être non plus l'idée d'une couleur réellement existante ; car une couleur n'est réelle, n'existe que dans un corps, et la condition même de l'opération que nous voulons faire est la séparation de la couleur d'avec le corps; il n'est donc pas ici question d'une couleur réelle, ayant telle ou telle nuance déterminée, mais de la couleur, abstraction faite de tout ce qui la détermine, la spécialise, la réalise; il n'est question que de l'idée abstraite et générale de couleur. D'où il résulte que les deux idées que vous avez sont deux idées générales et abstraites, et des abstractions ne peuvent donner que des abstractions. Et encore, vous débutez par l'abstraction: vous allez donc contre les voies de la nature. Enfin, et c'est là l'objection la plus accablante, il est évident que vous n'avez obtenu l'idée générale de couleur que dans l'idée de telle ou telle couleur particulière et positive, que vous n'avez obtenue qu'avec celle d'un corps figuré et coloré. Ce n'est pas à l'aide de l'idée générale de couleur, et de l'idée générale de corps, que vous avez appris que les corps sont colorés; mais c'est, au contraire, parce que vous avez

su préalablement que tel corps était coloré, que séparant ensuite ce qui était uni dans la synthèse primitive, vous avez pu considérer, d'un côté, l'idée de corps, et de l'autre l'idée de couleur, abstraction faite l'une de l'autre; et c'est alors seulement que vous avez pu instituer une comparaison pour vous rendre compte de ce que vous saviez déja.

En général, les jugemens sont de deux sortes: ou ce sont des jugemens dans lesquels nous acquérons ce que nous ignorions auparavant, ou ce sont des jugemens réflexifs, dans lesquels nous nous rendons compte de ce que nous savions déja. La théorie de Locke peut expliquer les seconds jusqu'à un certain point; mais les premiers lui échappent entièrement.

Par exemple, si maintenant nous voulons nous rendre compte de l'existence de Dieu que nous connaissons déja, nous prenons ou nous pouvons prendre, d'un côté, l'idée de Dieu, et de l'autre l'idée d'existence, et rechercher si ces deux idées conviennent ou disconviennent. Mais autre chose est se rendre compte d'une connaissance déja acquise, autre chose est acquérir cette connaissance; or, certes, nous n'avons point d'abord acquis la connaissance de l'existence de Dieu en mettant d'un

côté l'idée de Dieu et de l'autre l'idée d'existence, et en cherchant leur rapport; car, pour vous faire grace de répétitions superflues, pour ne pas repasser par le cercle des trois objections accoutumées, et m'en tenir à la troisième, ce serait supposer ce qui est en question. Il est trop évident que lorsque nous considérons d'un côté l'idée de Dieu, et de l'autre l'idée d'existence, et que nous cherchons la connaissance de l'existence de Dieu dans le rapprochement de ces deux idées, nous ne faisons que tourmenter ce que nous avions déja, et ce que nous n'aurions jamais eu, si nous en étions réduits à la théorie de Locke. Et il est bien entendu qu'il en est des attributs de Dieu comme de son existence : partout et toujours les mêmes objections, partout et toujours le même paralogisme.

La théorie de Locke ne peut donc donner ni Dieu, ni le corps, ni le moi, ni leurs attributs : à cela près, j'accorde, si l'on veut, qu'elle peut donner tout le reste.

Elle donne les mathématiques, direz-vous. Oui, je l'ai dit moi-même, et je le répète; elle donne les mathématiques, la géométrie et l'arithmétique en tant que sciences des rapports des grandeurs et des nombres; elle les donne, mais à une condition, c'est que vous considé-

riez ces nombres et ces grandeurs comme des grandeurs et des nombres abstraits, n'impliquant pas l'existence. Or, sans doute, par exemple, la science géométrique est une science abstraite; mais elle a ses bases dans des idées concrètes et des existences réelles. Une de ces bases est l'idée d'espace, laquelle, vous le savez (1), nous est donnée dans ce jugement : tout corps est dans l'espace; voilà la proposition, voilà le jugement qui donne l'espace, jugement accompagné de la parfaite certitude de la réalité de son objet. Nous n'avons qu'une seule idée comme point de départ, savoir l'idée de corps; puis l'esprit, par sa puissance, aussitôt que l'idée de corps lui est donnée, conçoit l'idée d'espace et sa connexion nécessaire avec le corps. Un corps connu, nous ne pouvons pas ne pas juger qu'il est dans un espace qui le renferme. De ce jugement, abstrayez l'idée d'espace, et vous avez l'idée abstraite et générale d'espace. Mais elle n'était pas antérieurement à la conception du rapport nécessaire de l'espace au corps, pas plus que le rapport n'était antérieurement à elle; elle n'est pas non plus postérieure au rapport, ni le rapport postérieur à elle; l'un et l'autre s'impliquent

(1) Voyez leçon 17e.

et nous sont donnés dans le même jugement aussitôt que le corps est connu. C'est bouleverser l'ordre du développement de l'esprit, que de poser d'abord l'idée d'espace et l'idée de corps, et puis de chercher à tirer de leur comparaison le rapport qui les lie; car l'idée seule de l'espace suppose déja ce jugement total, que tout corps est nécessairement dans l'espace. Le jugement ne peut donc venir de l'idée, c'est l'idée au contraire qui vient du jugement. Il n'est pas difficile de tirer le jugement de l'idée, qui le suppose, mais reste à expliquer d'où vient l'idée, antérieurement au jugement. Il n'est pas difficile de trouver un rapport entre le corps et l'espace, quand on connaît le corps et l'espace; mais il faut demander à Locke comment il a obtenu cette idée d'espace comme tout à l'heure nous lui avions demandé comment il avait obtenu l'idée de corps, l'idée de Dieu, l'idée de couleur, l'idée d'existence, etc. Supposer que l'idée nécessaire de l'espace nous est donnée par le rapprochement de deux idées dont l'une est déja l'idée d'espace, c'est un cercle vicieux et un paralogisme ridicule. C'est là l'écueil perpétuel de la théorie de Locke.

L'autre idée sur laquelle repose la géométrie est l'idée de grandeur, laquelle renferme

l'idée de point, l'idée de ligne, etc. La grandeur, le point, la ligne, sont des conceptions ultérieures et abstraites, qui supposent évidemment l'idée de quelque corps réel, d'un solide existant dans le nature. Or, l'idée de solide nous est donnée dans un jugement comme toute idée; et il a fallu que nous jugions que tel solide existe pour concevoir à part l'idée de solide. Comment donc jugeons-nous que tel solide existe? Selon la théorie de Locke, il faudrait deux idées, une comparaison de ces deux idées, et une perception de convenance entre ces deux idées. Et quelles pourraient être les deux idées qui serviraient de termes à ce jugement : ce solide existe? J'avoue que je ne le vois pas trop. Forcé d'en trouver pour l'hypothèse, je n'en rencontre pas d'autres que l'idée de solide, plus celle d'existence, que l'on comparerait, pour savoir si elles conviennent ou disconviennent. La théorie veut tout cet échafaudage. Mais est-il besoin de le détruire pièce à pièce, pour le renverser? Ne suffit-il pas de rappeler que le solide en question étant dépourvu d'existence, puisqu'il est séparé de l'idée d'existence, n'est que l'abstraction du solide, et que cette abstraction, qu'il s'agit de réaliser pour en tirer l'existence du solide, n'aurait pu être sans la conception antérieure

d'un solide réel, et réellement existant? L'abstraction, ligne, point, etc., suppose tel ou tel solide réel, une connaissance primitive et concrète qu'on ne peut faire venir d'abstractions ultérieures sans tomber dans un cercle vicieux, et enlever à toutes les conceptions géométriques leur base naturelle et réelle.

Voilà donc, Messieurs, les deux bases, les deux idées fondamentales de la géométrie, savoir, l'idée d'espace et l'idée de solide, qui échappent à la théorie de la connaissance et du jugement de Locke.

Il en est de même de la base fondamentale de l'arithmétique. Cette base est évidemment l'unité, non pas, Messieurs, une unité collective, par exemple, 4 représentant 2 et 2, 5 représentant 2 et 3, mais une unité qui se retrouve dans toutes les unités collectives, les mesure et les évalue. Cette unité, l'arithmétique la conçoit d'une manière abstraite; mais l'abstraction n'étant pas le point de départ de l'esprit humain, l'unité abstraite a dû nous être donnée d'abord dans quelque unité concrète, réellement existante. Quelle est donc cette unité concrète, réellement existante, source de l'idée abstraite d'unité? Ce n'est pas le corps; il est divisible à l'infini; c'est le moi, le moi identique et par

conséquent un, sous la variété de ses actes, de ses pensées, de ses sensations. Et, comment peut être acquise, dans la théorie de Locke, la connaissance concrète de l'unité du moi, base de l'idée abstraite d'unité, laquelle est la base de l'arithmétique? Il faudrait que nous eussions d'un côté l'idée du moi comme n'étant pas un, c'est-à-dire sans réalité, l'identité et l'unité du moi étant impliquée dans son existence dès le premier acte de mémoire, et de l'autre côté l'idée d'une unité distincte du moi, sans sujet, et par conséquent sans réalité; et il faudrait que, rapprochant ces deux idées, nous perçussions leur rapport de convenance. Or, ici reviennent toutes mes objections, que je vous demande la permission de récapituler en terminant:

1° C'est une unité abstraite et un moi abstrait dont vous partez; mais l'unité abstraite et le moi abstrait, comparés et rapprochés, ne vous donneront qu'un rapport abstrait et non pas un rapport réel, une unité abstraite et non pas l'unité réelle et intégrante du moi; vous n'aurez donc pas cette idée concrète d'unité, base nécessaire de l'idée abstraite d'unité, laquelle est la base de l'arithmétique, la mesure de tous les nombres;

2° Vous partez de l'abstraction sans avoir passé par le concret, c'est un contre-sens dans l'ordre naturel de l'entendement;

3° Enfin, vous faites un paralogisme puisque vous voulez obtenir l'unité intégrante du moi, par la comparaison de deux abstractions qui supposent précisément ce que vous cherchez, savoir l'unité du moi.

La théorie de Locke ne peut donc donner la base de l'arithmétique et de la géométrie, c'est-à-dire des deux sciences les plus abstraites. Elle vaut dans le champ de l'arithmétique et de la géométrie, en tant que sciences abstraites, mais ces sciences abstraites et toutes les mathématiques portent elles-mêmes en dernière analyse sur des connaissances primitives, qui impliquent l'existence; et ces connaissances primitives et qui impliquent l'existence échappent de toutes parts à la théorie de Locke. Or, nous avons vu que lui échappe également, et au même titre, la connaissance de l'existence personnelle, celle des corps, et celle de Dieu. Il suit donc qu'en général et en dernier résultat, la théorie de Locke est une théorie qui ne vaut que dans l'abstraction pure et qui s'évanouit aussitôt qu'elle est mise en présence de

quelque réalité à connaître, quelle qu'elle soit. Donc cette prétention générale et illimitée de Locke, que toute connaissance, tout jugement, n'est que la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées, cette prétention est convaincue de toute manière d'erreur et même d'absurdité.

Je crains bien, Messieurs, que cette discussion de la théorie de Locke sur le jugement et la connaissance ne vous ait paru un peu subtile; mais quand on veut suivre l'erreur dans tous ses replis, et délier méthodiquement par l'analyse et la dialectique le nœud de théories sophistiques au lieu de le trancher d'abord par le simple bon sens, on est condamné à s'engager dans d'apparentes subtilités sur les traces même de ceux que l'on veut combattre; c'est à ce prix seul qu'on peut les atteindre et les confondre. Je crains aussi que cette discussion ne vous ait paru bien longue, et pourtant elle n'est point achevée, car elle n'a pas encore pénétré jusqu'à la vraie racine de la théorie de Locke. En effet, cette théorie, que tout jugement, toute connaissance n'est que la perception d'un rapport entre deux idées, suppose et contient une autre théorie, qui est le principe de la première.

L'examen de l'une est indispensable pour achever celui de l'autre, et déterminer le jugement définitif qu'on en doit porter.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

Suite de la dernière leçon. Que la théorie du jugement comme perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées suppose que tout jugement est fondé sur une comparaison. Réfutation de la théorie du jugement comparatif. — Des axiomes. — Des propositions identiques. — De la raison et de la foi. — Du syllogisme. — De l'enthousiasme. — Des causes d'erreur. — Division des sciences. Fin de l'examen du quatrième livre de *l'Essai sur l'Entendement humain.*

Messieurs,

Je crois avoir suffisamment réfuté, par ses résultats, la théorie de Locke qui fait consister la connaissance et le jugement dans une perception de rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées; je crois avoir démontré que cette théorie ne peut donner la réalité, les existences; qu'elle est condamnée à partir de l'abstraction, et à aboutir à l'abstraction. Aujourd'hui, je viens examiner cette même théorie sous une autre face, non plus dans ses

résultats, mais dans ses principes, dans son principe essentiel, dans sa condition même.

Il est évident que le jugement ne peut être la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées, qu'à cette condition qu'il y ait eu comparaison entre ces idées : tout jugement de rapport est nécessairement comparatif. C'est là, si l'on y fait attention, le premier et le dernier principe de la théorie de Locke; principe que l'analyse infaillible du temps a successivement dégagé et mis à la tête de la logique sensualiste : il est au moins en germe dans le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. C'est là qu'il faut le saisir et l'examiner.

Encore une fois, la théorie du jugement comparatif, comme celle qu'elle résume et qu'elle domine, est une théorie illimitée, absolue, dont la prétention est de rendre compte de toutes nos connaissances, de tous nos jugemens; de sorte que si la théorie est exacte, c'est-à-dire si elle est complète, il ne doit pas y avoir un seul jugement qui ne soit un jugement comparatif. Ainsi je pourrais, je devrais même dans cette leçon, comme dans la précédente, aller de jugemens en jugemens, leur demandant s'ils sont en effet ou s'ils ne sont pas le fruit d'une com-

paraison. Mais ce luxe de méthode m'entraînerait trop loin, et le long espace qui me reste à parcourir m'avertit de me hâter. Je dirai donc tout d'abord que s'il y a beaucoup de jugemens qui sont incontestablement des jugemens comparatifs, il en est beaucoup aussi qui ne le sont point, et qu'ici encore tout jugement qui implique la réalité et l'existence exclut toute comparaison. Commençons par bien reconnaître les conditions d'un jugement comparatif, puis nous vérifierons ces conditions sur les jugemens qui impliquent l'existence. Nous rentrerons sans doute un peu dans nos raisonnemens antérieurs; mais il le faut pour poursuivre et forcer dans son dernier retranchement la théorie de Locke.

Pour qu'il y ait comparaison, il faut deux termes à comparer. Que ces termes soient des abstractions ou des réalités, c'est ce qu'il ne s'agit plus d'examiner ; toujours est-il qu'il en faut deux, ou la comparaison est impossible. Et il faut que ces deux termes soient connus antérieurement à la comparaison qu'on en veut faire, qu'ils soient présens à l'esprit avant que l'esprit les compare et juge. Cela est bien simple; eh bien, cela suffit pour renverser la théorie du jugement comparatif, en matière de réalité et d'existence. Là, en effet, je maintiens que le

jugement ne porte pas et ne peut pas porter sur deux termes.

Prenons, par exemple, l'existence personnelle, et voyons quels sont les deux termes qu'il s'agit de comparer pour en tirer ce jugement : j'existe. Sortons, pour cette fois, de l'abstraction du moi et de l'abstraction de l'existence qui, nous l'avons vu, ne peuvent donner qu'un jugement abstrait; prenons une hypothèse plus favorable; rapprochons-nous de la réalité. Il est indubitable que si nous ne pensions jamais, si nous n'agissions jamais, si nous ne sentions jamais, jamais non plus nous ne saurions que nous sommes. Sensation, action, pensée, il faut absolument qu'un phénomène quelconque paraisse sur le théâtre de la conscience pour que l'entendement puisse rapporter ce phénomène au sujet qui l'éprouve, à ce sujet qui est nous-même. Si donc la connaissance est ici le fruit d'un jugement comparatif, les deux termes de ce jugement doivent être, d'un côté, l'action, la sensation, la pensée, et en général tout phénomène de conscience; et de l'autre côté, le sujet moi : je ne vois pas d'autres termes possibles de comparaison.

Maintenant, quelle est la nature de ces deux termes? et d'abord, qu'elle est celle du phéno-

mène de conscience? Le phénomène de conscience est donné par une aperception immédiate qui l'atteint et le connaît directement, et c'est parce que cette connaissance est directe qu'elle est entière et adéquate à la réalité même. Voilà déja une connaissance; je dis une connaissance; car, ou on dispute des mots, ou une aperception de conscience est de la connaissance ou ce n'est rien. Or, s'il y a là connaissance, il y a eu jugement; car, apparemment il y a eu croyance qu'il y avait connaissance, il y a eu affirmation de la vérité de cette connaissance; et que cette affirmation ait été tacite ou expresse, qu'elle ait eu lieu seulement dans les profondeurs de l'intelligence ou qu'elle ait été prononcée du bout des lèvres et avec des mots, elle a eu lieu, enfin; et affirmer, c'est juger. Il y a donc eu jugement; or, il n'y a encore ici qu'un seul terme, savoir, ou la sensation ou l'action ou la pensée, en un mot un phénomène de conscience : donc il n'a pu y avoir comparaison; donc encore, selon Locke, il n'a pu y avoir jugement, si tout jugement est comparatif. Toutes nos connaissances se résolvent, en dernière analyse, en affirmations du vrai ou du faux, en jugemens, et il implique que le jugement qui donne la première connais-

sance, la connaissance de conscience, soit un jugement comparatif, puisque cette connaissance n'a qu'un seul terme, et qu'il en faut deux pour toute comparaison; et cependant ce seul terme est une connaissance, et par conséquent il suppose un jugement, mais un jugement qui échappe aux conditions que la théorie de Locke impose à tout jugement.

Ainsi des deux termes nécessaires de la comparaison de laquelle doit résulter le jugement: j'existe, le premier à lui tout seul comprend déja une connaissance, un jugement, qui n'est pas et ne peut pas être comparatif : il en est du second terme comme du premier. Si tout phénomène de conscience, en tant que connu, implique déja un jugement, il est évident que le moi qui doit être connu aussi pour être le second terme de la comparaison, par cela qu'il est connu implique aussi un jugement, et un jugement qui ne peut pas non plus avoir été comparatif. En effet, si c'est le rapprochement d'une sensation, d'une volition, d'une pensée et du moi qui fonde le jugement : j'existe, il suit que ni le phénomène de conscience, ni l'être moi, qui sont les termes de cette comparaison, ne doivent ni ne peuvent, chacun pris à part, venir de la comparaison qui n'a pas en-

core eu lieu; cependant l'un et l'autre de ces deux termes constituent des connaissances; le second surtout est une connaissance importante et fondamentale qui implique évidemment un jugement. La théorie du jugement comparatif échoue donc contre le second terme aussi bien que contre le premier; et les deux termes nécessaires, selon Locke, pour qu'un jugement puisse avoir lieu, renferment chacun un jugement, et un jugement sans comparaison.

Mais voici une seconde difficulté bien plus grave que la première. Le caractère propre de toute connaissance de conscience est d'être une connaissance immédiate et directe. Il y a aperception immédiate et directe d'une sensation, d'une volition, d'une pensée, et voilà pourquoi vous les connaissez parfaitement, vous pouvez les observer et les décrire avec certitude, dans tous leurs modes, toutes leurs nuances, tous leurs caractères relatifs ou particuliers, fugitifs ou permanens. Ici le jugement n'a pas d'autre principe que la faculté même de juger, et la conscience elle-même. Il n'y a pas de principe général ou particulier sur lequel doive s'appuyer la conscience pour apercevoir ses objets propres. Sans doute un phénomène sensitif, actif ou intellectuel a beau avoir lieu; sans un acte quel-

conque d'attention nous ne l'apercevons pas; un acte d'attention est la condition de toute connaissance de conscience; mais, cette condition accomplie, le phénomène de conscience est aperçu et connu directement. Mais il n'en est pas de l'être comme du phénomène; il n'en est pas du moi comme de la sensation, de la volition ou de la pensée. Un phénomène quelconque de conscience aperçu directement, supposez que l'entendement ne soit pas pourvu de ce principe, que tout phénomène suppose l'être, que toute qualité suppose un sujet, jamais l'entendement ne pourra juger que, sous la sensation, la volition ou la pensée est l'être, le sujet moi. Et songez bien que je ne veux pas dire que l'entendement doit connaître ce principe sous sa forme générale et abstraite, j'ai montré ailleurs que telle n'était pas la forme primitive des principes (1); je dis seulement que l'entendement doit être dirigé, sciemment ou à son insu, par ce principe pour pouvoir affirmer et juger, pour pouvoir soupçonner même, ce qui est juger encore, qu'il y a un être quelconque sous les phénomènes que la conscience aperçoit. Ce principe est, à proprement parler, le principe de

(1) Leçon 19e.

l'être; c'est lui qui révèle le moi : je dis révèle, car le moi ne tombe pas sous l'aperception immédiate de la conscience; l'entendement le conçoit et y croit sans que la conscience l'atteigne et le voie. La sensation, la volition, la pensée sont crues, parce qu'elles sont vues en quelque sorte dans l'intuition interne de la conscience : le sujet de la sensation, de la volition, de la pensée, est cru sans être vu ni par le sens externe très évidemment, ni par la conscience elle-même; il est cru parce qu'il est conçu. Le phénomène seul est visible à la conscience, l'être est invisible; mais l'un est le signe de l'autre, et le phénomène visible révèle l'être invisible, sur la foi du principe en question, sans lequel l'entendement ne sortirait pas de la conscience, du visible et du phénomène, et n'atteindrait jamais l'invisible, la substance, le moi. De là la nature opposée de la connaissance du moi et de la connaissance des phénomènes de conscience : l'une, toute manifeste, parce qu'elle est directe; l'autre, tout aussi certaine, mais moins manifeste, parce qu'elle est indirecte. N'oubliez pas encore cette différence éminente dans le caractère de ces deux connaissances; l'une est un jugement de fait, qui donne une vérité sans doute, mais une vérité contingente, cette vérité qu'il y

a, en tel ou tel moment, sous l'œil de la conscience, tel ou tel phénomène; tandis que l'autre est un jugement qui est nécessaire, une fois sa condition accomplie; car aussitôt qu'une aperception de conscience est donnée, nous ne pouvons pas ne pas juger que le moi existe. Ainsi, pour le second terme, le sujet moi, il n'y a pas seulement connaissance, et par conséquent jugement, comme pour le premier terme, mais il y a connaissance et jugement marqués de caractères tout particuliers. Il est donc tout-à-fait absurde de tirer le jugement de l'existence personnelle de la comparaison de deux termes, dont le second, pour être connu, suppose un jugement d'un caractère si remarquable. Et il est trop évident que ce jugement n'est point un jugement comparatif; car de quelle comparaison pourrait sortir le moi? Invisible, il ne peut être amené sous l'œil de la conscience avec le phénomène visible pour qu'ils soient comparés ensemble. Ce n'est pas non plus d'une comparaison entre les deux termes que se tire la certitude de l'existence du second; car ce second terme nous est donné tout d'abord avec une certitude qui ne croît ni ne décroît, et qui n'a pas de degrés. Loin que la connaissance du moi et de l'existence personnelle vienne d'une comparaison entre un

phénomène et le moi, pris comme termes corrélatifs, il suffit d'un seul terme, savoir, un phénomène de conscience, pour qu'à l'instant, et sans que le second terme, moi, ait été connu d'ailleurs préalablement, l'entendement, par sa vertu innée et celle du principe qui le dirige en cette circonstance, conçoive et en quelque sorte devine, mais devine infailliblement, ce second terme, en tant que sujet nécessaire du premier. C'est après avoir ainsi conçu le second terme que l'entendement peut, s'il lui plaît, le rapprocher du premier, et comparer le sujet moi et les phénomènes sensation, volition, pensée; mais cette comparaison ne lui apprend que ce qu'il sait déja, et il ne peut la faire que parce qu'il a déja les deux termes, lesquels renferment toute la connaissance qu'on cherche dans leur comparaison, et ont été acquis antérieurement à toute comparaison par deux jugemens différens, dont la seule ressemblance est de n'être pas comparatifs.

Ainsi le jugement de l'existence personnelle ne porte point sur la comparaison de deux termes, mais sur un seul terme, le phénomène de conscience; celui-là seul est immédiatement donné, et c'est avec celui-là que l'entendement conçoit l'autre, c'est-à-dire le moi et l'existence

personnelle elle-même jusque là inconnue, et par conséquent incapable de servir de second terme à une comparaison. Or, ce qui est vrai de l'existence personnelle l'est de toutes les autres existences et des jugemens qui nous les révèlent : primitivement, ces jugemens ne reposent que sur une seule donnée.

Comment connaissons-nous le monde extérieur, les corps et leurs qualités dans la théorie de Locke? Pour commencer par les qualités des corps, si nous les connaissons, nous ne devons les connaître que par un jugement fondé sur une comparaison, c'est-à-dire sur deux termes préalablement connus. Telle est la théorie; mais elle est hautement démentie par les faits.

J'éprouve une sensation, pénible ou agréable, laquelle est aperçue par la conscience : voilà tout ce qui m'est donné directement, et rien de plus; car il ne faut pas supposer ce qui est en question, les qualités des corps ; il s'agit d'arriver à les connaître, et non de supposer qu'elles sont déja connues. Et vous savez comment on arrive à les connaître, comment on passe de la sensation, de l'aperception d'un phénomène de conscience, à la connaissance des qualités des objets extérieurs (1). C'est en vertu du

(1) Leçon 19e.

principe de causalité, qui, aussitôt qu'un phénomène quelconque commence à paraître, nous porte irrésistiblement à en chercher la cause; dans l'impuissance de nous rapporter à nous-mêmes la cause du phénomène involontaire de la sensation, qui est actuellement sous l'œil de la conscience, nous le rapportons à une cause autre que nous, étrangère à nous, c'est-à-dire extérieure; nous faisons autant de causes qu'il y a de classes distinctes de sensations, et ces causes diverses sont les puissances, les propriétés, les qualités des corps. Ce n'est donc pas une comparaison qui nous fait arriver à la connaissance des qualités des corps; car la sensation involontaire nous est d'abord donnée seule, et c'est pour ainsi dire sur la base de cette seule sensation que l'esprit porte ce jugement, qu'il est impossible que cette sensation se suffise à elle-même, qu'elle se rapporte donc à une cause, à une cause extérieure, laquelle est telle ou telle qualité des corps.

La théorie de la comparaison ne peut donner les qualités du corps; elle donne bien moins encore le *substratum*, le sujet de ces qualités. Vous ne croyez pas qu'il y ait seulement devant vous de l'étendue, de la résistance, de la solidité, de la dureté, de la mollesse, de

la saveur, de la couleur, etc.; mais vous croyez qu'il y a quelque chose qui est coloré, étendu, résistant, solide, dur, mou, etc. Or, il ne faut pas commencer par supposer ce quelque chose en même temps que ses qualités, de manière à avoir ces deux termes, les qualités extérieures, savoir, la solidité, la résistance, la dureté, etc.; plus, quelque chose de réellement solide, résistant, dur, etc., deux termes que vous puissiez comparer, afin de prononcer s'ils conviennent ou disconviennent. Non, la chose ne se passe point ainsi : d'abord, vous avez seulement les qualités qui vous sont données par l'application du principe de causalité à vos sensations; puis, sur cette seule donnée, vous jugez que ces qualités ne peuvent pas ne pas se rapporter à un sujet de la même nature, et ce sujet est le corps (1). Donc ce n'est point à la comparaison des deux termes dont l'un, le sujet des qualités sensibles, vous était d'abord profondément inconnu, que vous devez la connaissance du corps.

Il en est de même de l'espace. Là, encore, vous n'avez qu'un seul terme, une seule donnée, savoir, les corps, et, sans avoir aucun autre

(1) Leçon 18e.

terme, sur celui-là seul, vous jugez et ne pouvez pas ne pas juger que les corps donnés sont dans l'espace : la connaissance de l'espace est le fruit de ce jugement qui n'a rien à voir avec aucune comparaison; car vous ne connaissez pas l'espace antérieurement à votre jugement; mais le corps vous étant donné, vous jugez que l'espace existe, et c'est alors seulement qu'arrive l'idée d'espace, c'est-à-dire le second terme (1).

Même chose pour le temps. Pour juger que la succession des événemens est dans le temps, vous n'avez pas, d'un côté, l'idée de succession, de l'autre, l'idée de temps; vous n'avez qu'un seul terme, savoir, la succession des événemens, soit des événemens extérieurs, soit des événemens intérieurs, de nos sensations, ou de nos pensées, ou de nos actes; et ce seul terme donné, sans le comparer au temps qui vous est encore profondément inconnu, vous jugez que la succession des événemens est nécessairement dans un temps : de là l'idée, la connoissance du temps. Ainsi cette connoissance, loin d'être le fruit d'une comparaison, ne devient la base pos-

(1) Leçon 18e.

sible d'une comparaison ultérieure qu'à cette condition, qu'il vous aura été donné d'abord dans un jugement, lequel ne porte pas sur deux termes, mais sur un seul, savoir, la succession des événemens (1).

Cela est encore plus évident pour l'infini. Si nous connaissons l'infini, nous devons le connaître, dans la théorie de Locke, par un jugement et par un jugement comparatif; or, les deux termes de ce jugement ne peuvent pas être deux termes finis qui jamais ne pourraient donner l'infini; il faut que ce soit le fini et l'infini, entre lesquels l'entendement découvre un rapport de convenance ou de disconvenance. Mais je crois avoir démontré, et je n'ai besoin que de le rappeler ici, qu'il suffit que l'idée du fini nous soit donnée, pour qu'à l'instant (2) nous jugions que l'infini existe, ou, pour ne pas dépasser les limites dans lesquelles nous sommes restés (3), l'infini est un caractère du temps et de l'espace que nous concevons nécessairement à l'occasion du caractère contingent et fini des corps et de toute succession d'événemens. L'entendement est ainsi fait, qu'à l'occasion de l'idée du fini, il ne

(1) Leçon 18e. (2) *Ibid.* (3) *Ibid.*

peut pas ne pas concevoir l'idée de l'infini. Le fini est connu préalablement; mais il est connu tout seul : le fini est connu directement par les sens ou la conscience; l'infini est invisible, insaisissable; il n'est que concevable et compréhensible; il échappe aux sens et à la conscience et ne tombe que sous l'entendement; il n'est ni un des termes préalables, ni le fruit d'une comparaison; il nous est donné dans un jugement qui porte sur une seule base, savoir, l'idée du fini. Voilà pour les jugemens qui regardent l'existence en général.

Il y a même beaucoup d'autres jugemens qui, sans se rapporter à l'existence, présentent le même caractère. Je me bornerai à vous citer les jugemens du bien et du mal, du beau et du laid. Dans l'un et l'autre cas, le jugement porte sur une seule donnée, sur un seul terme, et c'est le jugement lui-même qui fait l'autre terme, au lieu de résulter de la comparaison antérieure des deux.

Selon la théorie de Locke, pour juger si une action est juste ou injuste, bien ou mal faite, il faudrait avoir d'abord l'idée de cette action, puis l'idée du juste et de l'injuste, et comparer l'une à l'autre. Mais pour confronter un fait avec l'idée du juste et de l'injuste, il faut avoir cette

idée, cette connaissance, et cette connaissance suppose un jugement; la question est de savoir d'où vient et comment se forme ce jugement. Or, nous avons vu (1) qu'en présence de tel ou tel fait, destitué aux yeux des sens de tout caractère moral, l'entendement est constitué de cette sorte, qu'il prend l'initiative, et qualifie ce fait, indifférent pour la sensibilité, de juste et d'injuste, de bon ou de mauvais. C'est de ce jugement primitif, qui sans doute a sa loi, que plus tard l'analyse tire l'idée de juste et d'injuste, laquelle sert ensuite de règle expresse à nos jugemens ultérieurs.

Les formes des objets ne sont pour le sens externe ou interne ni belles ni laides. Otez l'intelligence, et il n'y a plus de beauté pour nous dans les formes extérieures et dans les choses. Qu'est-ce, en effet, que les sens vous apprennent des formes? Rien, sinon qu'elles sont rondes ou carrées, colorées, etc. Qu'est-ce que la conscience vous en apprend? Rien, sinon qu'elles vous donnent des sensations agréables ou désagréables; mais entre l'agréable ou le désagréable, le carré ou le rond, la couleur verte ou jaune, etc. et le beau ou le laid, il y a un abîme. Tandis que les sens et la conscience perçoivent

(1) Leçon 20[e].

telle ou telle forme, tel ou tel sentiment plus ou moins agréable, l'entendement conçoit le beau, comme le bien, comme le vrai, par un jugement primitif et spontané dont toute la force réside dans celle de l'entendement et de ses lois, et dont l'unique donnée est une perception extérieure.

Je crois donc, Messieurs, avoir démontré, et trop longuement peut-être, que la théorie de Locke, qui fait reposer la connaissance sur la comparaison, c'est-à-dire, sur deux termes connus préalablement, ne rend pas compte du vrai procédé de l'entendement dans l'acquisition d'une foule de connaissances; et en général, je reproduis ici la critique que j'ai faite cent fois à Locke, de confondre toujours ou les antécédens d'une connaissance avec cette connaissance elle-même, comme lorsqu'il a confondu le corps avec l'espace, la succession avec le temps, le fini avec l'infini, l'effet avec la cause, les qualités et leur collection avec la substance; ou, ce qui n'est pas moins grave, les conséquens d'une connaissance avec cette connaissance elle-même. Ici, par exemple, les jugemens comparatifs en ce qui concerne l'existence, et même dans d'autres cas, sont des jugemens ultérieurs qui exigent deux termes,

lesquels exigent un jugement préalable fondé sur un seul terme, et par conséquent non comparatif. Locke confond ici la classe des jugemens comparatifs ultérieurs avec celle des jugemens primitifs non comparatifs, qu'il néglige entièrement, tandis que c'est précisément celle-là qui précède, fonde et autorise l'autre. Les jugemens comparatifs supposent des jugemens non comparatifs. Les jugemens comparatifs sont abstraits et supposent des jugemens réels; ils n'apprennent guère que ce que les premiers avaient déja appris; ils marquent expressément ce que les autres enseignent tacitement, mais souverainement; ils sont arbitraires, au moins dans la forme; les autres sont universels et nécessaires; ils ont besoin du secours des langues; les autres, à la rigueur, se passent du langage, de tous signes conventionnels, et ne supposent que l'entendement et ses lois; ceux-ci appartiennent à la réflexion et à la logique artificielle; ceux-là constituent la logique naturelle et spontanée du genre humain : confondre ces deux classes de jugemens, c'est vicier à la fois toute la psychologie et toute la logique. Cependant une semblable confusion remplit une grande partie du quatrième livre de l'*Essai sur l'Entendement humain*.

Je vais parcourir rapidement les différens points fondamentaux dont se compose ce quatrième livre, et vous verrez que sur la plupart nous retrouverons toujours la même erreur, les résultats des jugemens confondus avec les jugemens eux-mêmes : cette critique s'adresse directement au ch. VII[e] sur les *axiomes*.

Si je me suis fait bien comprendre dans ma dernière leçon, il doit vous être évident que les axiomes, les principes, les vérités générales sont des débris de propositions, qui elles-mêmes sont des débris de jugemens primitifs. Il n'y a pas d'axiomes dans le premier développement de l'entendement; il y a un entendement qui, certaines conditions extérieures ou intérieures accomplies, et à l'aide de ses lois propres, porte certains jugemens, quelquefois contingens et locaux, quelquefois universels et nécessaires : ces derniers jugemens, quand on opère sur eux par l'analyse et le langage, se résolvent, comme les autres, en propositions; ces propositions universelles et nécessaires, comme les jugemens qu'elles expriment, sont ce qu'on appelle des axiomes. Mais il est clair qu'autre chose est la forme des jugemens primitifs, autre chose celle de ces mêmes jugemens réduits en propositions et en axiomes. D'abord concrets, parti-

culiers et déterminés, quelque force d'universalité et de nécessité qui soit naturellement en eux, le langage et l'analyse les élèvent à cette forme abstraite qui est la forme actuelle des axiomes. Ainsi, primitivement, tel phénomène étant sous l'œil de votre conscience, vous le rapportez instinctivement à un sujet qui est vous; au contraire aujourd'hui, au lieu d'abandonner votre pensée à ses lois, vous les lui rappelez, vous la soumettez à l'axiome : tout phénomène suppose un sujet auquel il se rapporte; et à ceux-ci : toute succession suppose le temps, tout corps suppose l'espace, tout effet suppose une cause, tout fini suppose l'infini, etc. Remarquez bien que ces axiomes n'ont de force que celle qu'ils empruntent aux jugemens primitifs d'où ils sont tirés. Ce sont les jugemens primitifs qui nous donnent toutes nos connaissances réelles et fondamentales, la connaissance de nous-mêmes, la connaissance du monde, la connaissance du temps, la connaissance de l'espace, et même, je l'ai montré dans ma dernière leçon, la connaissance de la grandeur et celle de l'unité. Mais, quant aux axiomes, il n'en est pas ainsi; vous n'acquérez aucune connaissance réelle par l'application de l'axiome : tout effet suppose une cause. C'est le philosophe, ce n'est pas l'homme

qui se sert de cet axiome. Le pâtre, le paysan, l'homme du peuple, ne le connaissent pas ; mais tous, aussi bien que le philosophe, sont pourvus d'un entendement qui leur fait porter certains jugemens, concrets, positifs et déterminés, bien que nécessaires et par conséquent généraux, dont le résultat est la connaissance de telle ou telle cause. Je le répète, ce sont les jugemens et leurs lois qui produisent toutes les connaissances; les axiomes ne sont que l'expression analytique de ces jugemens et de ces lois, dont ils présentent les derniers élémens sous leur forme la plus abstraite. Pour Locke, au lieu de s'arrêter dans ces limites, il prétend que les axiomes ne sont d'aucun usage (*ibid.* § 11), et qu'ils ne sont pas les principes des sciences; il demande avec assez de hauteur qu'on lui montre une science fondée sur les axiomes : « Je n'ai point eu « jusqu'ici, dit-il, le bonheur de rencontrer quel- « qu'une de ces sciences, moins encore d'en trou- « ver une qui fût fondée sur ces deux axiomes, *ce* « *qui est, est* ; et, *il est impossible qu'une même* « *chose soit et ne soit pas en même temps.* Je « serais fort aise qu'on me montrât quelque « science fondée sur ces axiomes généraux ou « sur quelque autre semblable, et je serais bien « obligé à quiconque voudrait me faire voir un

« ensemble ou un système de connaissances « ayant pour base ces mêmes axiomes ou quel- « que autre de cet ordre, duquel on ne puisse « faire voir qu'il se soutient aussi bien sans le se- « cours de ces axiomes. » Oui, sans doute, les axiomes, sous leur forme actuelle d'axiomes, n'ont engendré aucune science; mais il n'est pas moins vrai que ce sont eux qui, à leur source et sous leur forme primitive, c'est-à-dire dans les lois des jugemens naturels d'où ils sont tirés, ont servi de base à toutes les sciences. De plus, si dans leur forme actuelle ils n'ont fait et ne peuvent faire aucune science et s'ils ne donnent aucune vérité particulière, il faut reconnaître que sans eux aucune science, aucune vérité, ni générale ni particulière, ne subsiste. Essayez de nier les axiomes; supposez, par exemple, qu'il peut y avoir une qualité sans un sujet, un corps sans espace, une succession sans temps, un effet sans cause, etc.; avisez-vous de faire abstraction des axiomes dont Locke se moque de préférence, savoir, ce qui est, est, le même est même : c'est-à-dire faites abstraction de l'idée de l'être et de l'identité, c'en est fait de toutes les sciences, elles ne peuvent plus ni avancer ni se soutenir.

Locke prétend aussi (*ibid.* § 9) que les

axiomes ne sont pas les vérités que nous connaissons les premières. Oui, sans doute, encore une fois, sous leur forme actuelle, les axiomes ne sont pas des connaissances primitives; mais, sous leur forme réelle, comme lois attachées à l'exercice de l'entendement et impliquées dans nos jugemens, ils sont si bien primitifs que sans eux aucune connaissance ne peut être acquise. Ils ne sont pas primitifs en ce sens que ce soient les premières vérités que nous connaissions; mais en ce sens que sans celles-là nous n'en pouvons connaître aucune. Ici revient encore la confusion perpétuelle de l'ordre historique et de l'ordre logique des connaissances humaines. Dans l'ordre chronologique, nous ne commençons pas par connaître les axiomes, les lois de notre entendement; mais logiquement, sans les axiomes, toute vérité est inadmissible; sans l'action inaperçue mais réelle des lois de la pensée, nulle pensée, nul jugement n'est ni légitime ni possible.

Enfin Locke combat les axiomes par un argument célèbre, bien souvent renouvelé depuis, savoir que les axiomes ne sont que des propositions frivoles, parce que ce sont des propositions identiques (§ *Ibid.* 11). C'est Locke qui a

mis, je crois, dans la langue philosophique l'expression de proposition identique. Elle signifie un jugement, une proposition où une idée est affirmée d'elle-même, où on affime d'une chose ce qu'on savait déja d'elle. Ailleurs (ch. VIII, *des Propositions frivoles;* § 2, *des Propositions identiques*), Locke montre que les propositions identiques ne sont que des propositions purement verbales. « Qu'on répète tant qu'on voudra « que ce qui est un est un... que la volonté est « la volonté... qu'une loi est loi... que l'obligation « est l'obligation... que le droit est le droit... l'in- « juste l'injuste..., qu'est-ce autre chose que se « jouer des mots ? » — « C'est faire justement, « dit-il, comme un singe qui s'amuserait à « jeter une huître d'une main à l'autre, et « qui, s'il avait des mots, pourrait sans doute « dire : l'huître dans la main droite est le sujet, « et l'huître dans la main gauche est l'attribut, « et former par ce moyen cette proposition évi- « dente : l'huître est l'huître.» De là, la condamnation de l'axiome : ce qui est, est, etc. Mais il n'est pas exact, Messieurs, il n'est pas équitable de concentrer tous les axiomes, tous les principes, toutes les vérités primitives et nécessaires à l'axiome, ce qui est, est, le même est le même ; et aux exemples vains et bouffons de Locke j'op-

pose les exemples, les axiomes suivans que vous connaissez déja : la qualité suppose le sujet, la succession suppose le temps, le corps suppose l'espace, le fini suppose l'infini, la variété suppose l'unité, le phénomène suppose la substance et l'être; en un mot, toutes les vérités nécessaires que plusieurs leçons ont dû laisser dans vos esprits. La question est de savoir si ce sont là des axiomes identiques. Que Locke soutienne donc que le temps est réductible à la succession, ou la succession au temps; l'espace au corps, ou le corps à l'espace; l'infini au fini, ou le fini à l'infini; la cause à l'effet, ou l'effet à la cause; la pluralité à l'unité, ou l'unité à la pluralité; le phénomène à l'être, ou l'être au phénomène, etc. Locke devrait le soutenir dans son système; mais il doit vous être assez évident maintenant que cette prétention, et le système sur lequel elle se fonde, ne souffrent pas les regards de la raison.

Cette proscription des axiomes en tant qu'identiques, Locke l'étend jusque sur des propositions qui ne sont pas des axiomes; en général, il voit beaucoup plus de propositions identiques qu'il n'y en a. Par exemple, l'or est pesant, l'or est fusible, sont pour Locke (*ibid.* §§ 5 et 13) des propositions identiques : il n'en est rien pourtant; nous n'affirmons pas ici le même du même. Une

proposition est dite identique toutes les fois que l'attribut est renfermé dans le sujet de telle sorte que le sujet ne peut être conçu comme ne renfermant pas l'attribut. Ainsi, lorsque vous dites que le corps est solide, je dis que vous faites une proposition identique, parceque je vous porte le défi d'avoir l'idée de corps sans celle de solide. L'idée de corps est peut-être plus étendue que celle de solide; mais d'abord et essentiellement elle est celle-là. L'idée de solide étant donc pour vous la qualité essentielle du corps, dire que le corps est solide, ce n'est pas dire autre chose, sinon que le corps est le corps. Mais lorsque vous dites que l'or est fusible, vous affirmez, de l'or, une qualité qui peut y être renfermée, et qui peut aussi n'y être pas renfermée. Il implique contradiction que le corps ne soit pas solide; mais il n'implique pas contradiction que l'or ne soit pas fusible. On a pu être quelque temps à connaître l'or seulement comme solide, comme dur, comme jaune, etc.; et si on n'avait pas fait telle ou telle expérience, si on ne l'avait pas approché du feu, on ne saurait pas qu'il est fusible. Quand donc vous affirmez, de l'or, qu'il est fusible, vous lui reconnaissez une qualité que vous pouviez très bien ne lui avoir pas encore reconnue; vous n'af-

firmez donc pas le même du même, du moins la première fois que vous exprimez cette proposition. Sans doute, à l'heure qu'il est, dans un laboratoire de chimie moderne, quand la fusibilité est une qualité parfaitement et universellement reconnue de l'or, dire que l'or est fusible, c'est répéter ce que l'on sait déja, c'est affirmer du mot or ce qui est déja compris sous sa signification reçue; mais primitivement, Messieurs, le premier qui a dit que l'or est fusible, loin d'avoir fait une tautologie, a, au contraire, exprimé le résultat d'une découverte, et d'une découverte qui n'était pas sans difficulté et sans importance. Je demande si, de son temps, Locke se serait moqué de cette proposition, l'air est pesant, comme d'une proposition identique et frivole. Non, certes; et pourquoi? C'est qu'alors la pesanteur était une qualité de l'air qui venait à peine d'être démontrée par l'expérience de Pascal, et par les expériences plus complètes de Toricelli. La seule différence est que celles qui ont prouvé la fusibilité ou la pesanteur de l'or sont plus vieilles de quelques milliers d'années; mais au fond, si l'air est pesant n'est pas une proposition identique, au même titre, l'or est pesant, l'or est fusible, ne sont pas des propositions identiques, puisqu'à

leur naissance le premier qui les porta n'affirmait pas dans le second terme ce qu'il avait déja affirmé dans le premier.

Au reste, admirez la destinée des vérités identiques : Locke en voit beaucoup plus qu'il n'y en a, et se moque d'elles; l'école de Locke en voit bien plus encore; mais loin d'accuser l'identité, elle y applaudit, et elle va jusqu'à dire que toute proposition n'est vraie qu'à la condition d'être identique. Ainsi, par un étrange progrès, ce que Locke avait frappé de ridicule, comme un signe de frivolité, est devenu entre les mains de ses successeurs un titre de légitimité et de vérité. L'identité dont se moquait Locke n'était qu'une identité illusoire, et voilà maintenant cette prétendue identité, tant persiflée, et bien à tort assurément, puisqu'elle n'était pas, la voilà célébrée et vantée, avec moins de raison encore, comme le triomphe de la vérité et la dernière conquête de la science et de l'analyse. Or, si toutes les propositions vraies sont identiques, comme toute proposition identique, frivole ou non, suivant Locke ou suivant ses disciples, n'est, selon tous, qu'une proposition verbale, il suit que la connaissance de toutes les vérités possibles n'est qu'une connaissance verbale; qu'ainsi, quand nous croyons apprendre

des sciences ou systèmes de vérités, nous ne faisons que traduire un mot dans un autre, nous n'apprenons que des mots, nous n'apprenons qu'une langue : de là le principe fameux que toutes les sciences ne sont que des langues, des dictionnaires plus ou moins bien faits, et la réduction de l'esprit humain à la grammaire.

Je passe aux autres théories qui me restent à examiner dans le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*.

Chap. XVII. *De la Raison.* — Je n'ai guère que des éloges à donner à ce chapitre de Locke. Locke y montre non pas le premier, mais à une époque où cette démonstration était encore et nécessaire et utile, que le syllogisme n'est pas le principal instrument de la raison (§ 4). En effet, Messieurs, vous avez vu (1) que l'évidence de démonstration n'est pas la seule évidence, et qu'il y a encore et l'évidence intuitive sur laquelle Locke a reconnu lui-même qu'était fondée l'évidence de démonstration, et une troisième sorte d'évidence que Locke a méconnue, savoir, l'évidence d'induction. Or, le syllogisme ne sert à rien pour l'évidence d'induction, car le syllogisme procède du général au particulier, tandis que l'induction procède du particulier au

(1) Leçon 23e.

général. Le syllogisme ne sert pas davantage à l'intuition, qui est la connaissance directe, sans aucun intermédiaire. Il ne sert donc qu'à l'évidence de démonstration; il n'est donc ni l'unique ni le principal instrument de la raison. Mais Locke ne s'arrête pas là; il va jusqu'à prétendre que le syllogisme n'ajoute rien à nos connaissances, et n'est qu'un moyen de disputer à leur occasion (§ 6). Ici, je reconnais le langage d'un homme qui écrivait à la fin du dix-septième siècle, et qui était encore dans le mouvement de réaction contre la scolastique. La scolastique avait admis, comme Locke, l'évidence intuitive et l'évidence démonstrative; elle n'avait oublié en théorie que l'évidence d'induction, comme Locke encore: mais en fait, condamnée à ne pas poser elle-même et à ne pas examiner ses principes, elle n'avait guère employé que l'évidence démonstrative, et par conséquent elle avait fait du syllogisme son instrument principal ou exclusif. Il fallait donc une réaction contre la scolastique : or, toute réaction va toujours trop loin; de là, la proscription du syllogisme, proscription aveugle et injuste; car les connaissances déductives sont bien des connaissances réelles. Il y a deux choses dans le syllogisme, la forme et le fond. Le fond

est ce procédé réel et spécial par lequel l'esprit humain va du général au particulier, et certes c'est là un procédé dont il faut tenir compte dans une description fidèle et complète de l'esprit humain. Quant à la forme si bien décrite et si bien développée par Aristote, on en peut abuser sans doute; mais elle a son très utile emploi. En général, tout raisonnement qui ne peut être mis sous cette forme est un raisonnement vague, sans rigueur et sans précision; tandis que toute démonstration certaine s'y prête naturellement. Le procédé syllogistique, commun à l'ignorant comme au savant, et inhérent à l'esprit humain lui-même, est un principe original et fécond de connaissances et de vérités, puisque c'est lui qui donne toutes les conséquences; la forme syllogistique, il est vrai, n'est souvent qu'une contre-épreuve par laquelle on se rend compte d'une déduction déja obtenue, mais c'est une contre-épreuve précieuse, une sorte de garantie de rigueur et d'exactitude dont il serait peu sage de se priver. Et il n'est pas vrai de dire que le syllogisme se prête à la démonstration du faux comme à celle du vrai; car, qu'on prenne dans l'ordre de déduction une erreur quelconque, et je défie qu'on la mette dans un syllogisme régulier. La seule remarque qui subsiste,

c'est que l'esprit humain n'est pas tout entier dans le syllogisme, ni dans le procédé qui le constitue, ni dans la forme qui l'exprime, attendu que la raison n'est pas toute entière dans le raisonnement, et que toute évidence n'est pas réductible à l'évidence de démonstration. Au contraire, comme l'a très bien vu Locke, l'évidence de démonstration n'existerait pas, si préalablement n'était donnée l'évidence d'intuition : c'est dans ces limites qu'il faut resserrer la critique que Locke a faite du syllogisme.

Ce même chap. XVII contient plusieurs passages, le § 7 et les suivans, sur la nécessité de chercher d'autres secours que le syllogisme pour des découvertes. Malheureusement ces passages promettent plus qu'ils ne tiennent, et ne renferment aucune indication précise. Pour trouver ces nouveaux secours, Locke n'avait qu'à ouvrir le *Novum Organum* et le *de Augmentis*, il y aurait trouvé parfaitement décrites et l'intuition sensible et rationnelle, et l'induction. Mais on est réduit à soupçonner qu'il était assez peu familier avec Bacon, lorsqu'on le voit chercher à tâtons, sans pouvoir la trouver, la route nouvelle ouverte depuis près d'un demi-siècle et déja éclairée de tant de lumières par son immortel compatriote.

Un des meilleurs chapitres de Locke est le XVIII[e], sur la *foi et la raison.* Vous y reconnaissez un des interprètes de la grande révolution morale et religieuse qui s'établissait alors dans le monde. Locke fait la part exacte à la raison et à la foi ; il indique leur usage relatif et leurs bornes distinctes. Déja il avait dit, à la fin du chap. XVII, § 24, que la foi en général est si peu contraire à la raison, que la foi n'est pas autre chose que l'assentiment de la raison à elle-même. « Il ne sera pas mal à propos « de remarquer que, de quelque manière qu'on « oppose la foi à la raison, la foi n'est autre « chose qu'un ferme assentiment de l'esprit, le- « quel assentiment, étant réglé comme il doit « être, ne peut être donné à aucune chose que « sur de bonnes raisons, et par conséquent ne « saurait être opposé à la raison. »

Et quand il arrive à la foi positive, c'est-à-dire à la révélation, malgré son respect ou plutôt à cause de son profond respect pour le christianisme, et tout en admettant la distinction célèbre, et plus spécieuse peut-être que profonde, des choses selon la raison, contre la raison, au dessus de la raison (ch. XVIII, § 7), il déclare que nulle révélation, soit immédiate, soit traditionnelle, ne peut être ad-

mise contrairement à la raison, et que la mesure de l'admissibilité de toute révélation est dans la mesure de sa compréhensibilité, c'est-à-dire dans son rapport plus ou moins intime avec la raison. Voici les paroles mêmes de Locke :

Ibid. § 5. « Nulle proposition ne peut être reçue « pour révélation divine, ou obtenir l'assentiment qui est dû à toute révélation émanée « de Dieu, si elle est contradictoirement opposée à notre connaissance claire et de simple « vue, parce que ce serait renverser les principes et les fondemens de toute connaissance « et de tout assentiment ; de sorte qu'il ne resterait plus de différence dans le monde entre « la vérité et la fausseté, nulle mesure du croyable « et de l'incroyable, si des propositions douteuses devaient prendre place devant des propositions évidentes par elles-mêmes, et si ce « que nous connaissons certainement devait céder le pas à ce sur quoi nous sommes peut-être « dans l'erreur. Il est donc inutile de presser « comme articles de foi des propositions contraires à la perception claire que nous avons « de la convenance ou de la disconvenance d'aucune de nos idées. Elles ne sauraient gagner « notre assentiment sous ce titre ou sous quel-

« que autre que ce soit, car la foi ne peut nous « convaincre d'aucune chose qui soit contraire « à notre connaissance, parce que, encore que « la foi soit donnée sur le témoignage de Dieu, « qui ne peut mentir, et par qui telle ou telle « proposition nous est révélée, cependant nous « ne saurions être assurés qu'elle est véritable- « ment une révélation divine avec plus de certi- « tude que nous ne le sommes de notre propre « connaissance, puisque toute la force de la cer- « titude dépend de la connaissance que nous « avons que c'est Dieu qui a révélé cette propo- « sition. De sorte que dans ce cas, où l'on sup- « pose que la proposition révélée est contraire « à notre connaissance ou à notre raison, elle « sera toujours en butte à cette objection, que « nous ne saurions dire comment il est possible « de concevoir qu'une chose vienne de Dieu, ce « bienfaisant auteur de notre être, laquelle étant » reçue pour véritable doit renverser tous les « fondemens de connaissance qu'il nous a don- « nés, rendre toutes nos facultés inutiles, dé- « truire absolument la plus excellente partie de « son ouvrage, je veux dire notre entende- « ment (1). »

(1) Je ne puis m'empêcher de rapporter, sur cet important sujet, le passage des *Nouveaux Essais* correspondant à celui de

Je voudrais être également content du chapitre XIX, *de l'Enthousiasme*. Mais il me semble que Locke n'a point assez approfondi son sujet,

Locke, passage qui s'accorde parfaitement et de tout point avec l'opinion que nous avons ailleurs plus d'une fois exprimée. Leibnitz avait même commencé à mettre en question la distinction célèbre selon la raison et au dessus de la raison. « Je trouve quelque chose « à remarquer sur votre définition de ce qui est au dessus de la « raison, au moins si vous le rapportez à l'usage reçu de cette « phrase ; car il me semble que, de la manière que cette définition « est couchée, elle va trop loin d'un côté... » « Je vous applaudis « fort lorsque vous voulez que la foi soit fondée en raison ; sans « cela, pourquoi préfèrerions-nous la Bible à l'Alcoran ou aux an- « ciens livres des Bramiens ? Aussi nos théologiens et autres sa- « vans hommes l'ont-ils reconnu, et c'est ce qui nous a fait avoir « de si beaux ouvrages de la vérité de la religion chrétienne, et tant « de belles preuves qu'on a mises en avant contre les païens et autres « mécréans anciens et modernes. Aussi les personnes sages ont tou- « jours tenu pour suspects ceux qui ont prétendu qu'il ne fallait « point se mettre en peine des raisons et preuves quand il s'agit « de croire ; chose impossible, en effet, à moins que croire signi- « fie réciter ou répéter et laisser passer sans s'en mettre en peine, « comme font bien des gens, et comme c'est même le caractère « de quelques nations plus que d'autres. C'est pourquoi quelques « philosophes aristoteliciens du quinzième et seizième siècles, « dont les restes ont subsisté depuis..., ayant voulu soutenir deux « vérités opposées, l'une philosophique et l'autre théologique, le « dernier concile de Latran, sous Léon X, eut raison de s'y oppo- « ser. Et une dispute toute semblable s'éleva à Helmstaedt autre- « fois entre D. Hofmann, théologien, et C. Martin, philosophe ; « mais avec cette différence que le philosophe conciliait la phi- « losophie avec la révélation, et que le théologien en voulait reje- « ter l'usage. Mais le duc Jules, fondateur de l'université, pro- « nonça pour le philosophe. Il est vrai que de notre temps une « personne de la plus grande élévation disait qu'en articles de foi « il fallait se crever les yeux pour voir clair ; et Tertullien dit « quelque part : ceci est vrai, car il est impossible ; il le faut

et qu'il a plutôt fait une satire qu'une description impartiale de l'enthousiasme.

Qu'est-ce en effet que l'enthousiasme, selon

« croire, car c'est une absurdité. Mais si l'intention de ceux qui « s'expliquent de cette manière est bonne, toujours les expressions « sont outrées et peuvent faire tort... » « La foi est fondée sur des « motifs de crédibilité et sur la grace interne qui y détermine l'esprit « immédiatement (cette distinction théologique de Leibnitz est au « fond notre distinction philosophique de la raison spontanée et « de la raison réfléchie). Il faut convenir qu'il y a bien des juge- « mens plus évidens que ceux qui dépendent de ces motifs : les uns « y sont plus avancés que les autres, et même il y a quantité de « personnes qui ne les ont jamais connus et encore moins pesés, et « qui par conséquent n'ont pas même ce qu'on pourrait appeler un « motif de crédibilité. Mais la grace interne du saint Esprit y sup- « plée immédiatement... Il est vrai que Dieu ne la donne jamais « que lorsque ce qu'il fait croire est fondé en raison, autrement il « détruirait les moyens de connaître la vérité ; mais il n'est point « nécessaire que tous ceux qui ont cette foi divine connaissent ces « raisons, et encore moins qu'ils les aient toujours devant les » yeux ; autrement les simples et idiots n'auraient jamais la vraie « foi, et les plus éclairés ne l'auraient pas quand ils pourraient en « avoir le plus besoin, car ils ne peuvent pas se souvenir toujours « des raisons de croire. La question de l'usage de la raison en « théologie a été des plus agitées, tant entre les sociniens et ceux « qu'on peut appeler catholiques dans un sens plus général, « qu'entre les réformés et les evangéliques... On peut dire géné- « ralement que les sociniens vont trop vite à rejeter tout ce qui « n'est pas conforme à l'ordre de la nature, lors même qu'ils n'en « pourraient prouver l'impossibilité ; mais aussi leurs adversaires « quelquefois vont trop loin, et poussent le mystère jusqu'aux « bords de la contradiction, en quoi ils font tort à la vérité qu'ils « tâchent de défendre... Comment la foi peut-elle ordonner quoi « que ce soit qui renverse un principe sans lequel toute créance, « affirmation ou dénégation serait vaine ?...Mais il me semble qu'il « reste une question que les auteurs dont je viens de parler n'ont « pas assez examinée, que voici : Suppose que d'un côté se trouve

Locke? c'est: 1° la prétention d'attribuer à une révélation positive, privilégiée, personnelle, à une illumination divine faite en notre faveur, des sentimens qui nous sont particuliers, et qui souvent même ne sont que des extravagances; 2° la prétention plus absurde encore d'imposer à d'autres ces imaginations comme des ordres supérieurs revêtus d'une autorité divine (§§ 5 et 6). Ce sont là, il est vrai, les folies de l'enthousiasme; mais l'enthousiasme n'est-il que cela? Je ne le crois pas.

Locke a parfaitement vu ailleurs que l'évidence de démonstration est fondée sur l'évidence d'intuition. Il a même dit qu'entre ces deux

« le sens littéral d'un texte de la sainte Écriture, et que de l'autre « se trouve une grande apparence d'une impossibilité logique, ou « du moins une impossibilité physique reconnue, s'il est plus rai- « sonnable de recourir au sens littéral ou de recourir au principe « philosophique? Il est sûr qu'il y a des endroits où l'on ne fait « point difficulté de quitter la lettre, comme lorsque... C'est ici que « les règles d'interprétation ont lieu... Les deux auteurs que je « viens de nommer (Vedelius et Musæus) disputent encore sur « l'entreprise de Kekerman, qui voulait démontrer la Trinité par « la raison, comme Raimond Lulle avait aussi tâché de faire au- « trefois. Mais Musæus reconnaît avec assez d'équité que, si la dé- « monstration de l'auteur réformé avait été bonne et juste, il n'y « aurait rien eu à dire, et qu'il aurait eu raison de soutenir que la « lumière du saint Esprit pourrait être allumée par la philoso- « phie. » Leibnitz se prononce avec force pour l'emploi de la raison dans les questions théologiques, telles que le salut des païens et celui des enfans morts sans baptême, et il conclut ainsi: « Bien nous en prend que Dieu est plus philantrope que les « hommes. »

genres d'évidence, non seulement l'évidence d'intuition est antérieure à l'autre, mais qu'elle lui est supérieure, qu'elle est le plus haut degré de la connaissance (ch. XVII, § 14). Il est même curieux de voir Locke s'exprimer à cet égard avec autant de force que pourrait le faire un philosophe d'une école tout opposée. « *Ibid.* La « connaissance intuitive est une connaissance « certaine, à l'abri de tout doute, qui n'a besoin « d'aucune preuve et ne peut en recevoir au- « cune, parce que c'est le plus haut point de la « connaissance humaine. C'est en cela que con- « siste l'évidence de toutes ces maximes sur les- « quelles personne n'a aucun doute; de sorte « que non seulement chacun leur donne son « assentiment, mais les reconnaît pour vérita- « bles dès qu'elles sont proposées à notre enten- « dement. Pour découvrir et embrasser ces vé- « rités, il n'est pas nécessaire de faire aucun « usage de la faculté de discourir; on n'a pas « besoin de raisonnement, car elles sont con- « nues dans un plus haut degré d'évidence, de- « gré que je suis tenté de croire, s'il est permis « de hasarder des conjectures sur des choses in- « connues, égal à celui que les anges ont présen- « tement, et que les esprits des hommes justes, « parvenus à la perfection, auront dans l'état à

« venir, sur mille choses qui à présent échap-
« pent tout-à-fait à notre entendement... » J'accepte cette proposition, qu'elle s'accorde ou non, comme elle pourra, avec le système général de Locke. Je tiens, en effet, que le plus haut degré de connaissance est la connaissance d'intuition. Cette connaissance, dans beaucoup de cas, par exemple en ce qui regarde le temps, l'espace, l'identité personnelle, l'infini, toutes les existences substantielles, ainsi que le bien et le beau, a cela de propre, vous le savez, de n'être fondée ni sur les sens ni sur la conscience mais sur la raison, qui, sans l'intermédiaire du raisonnement, atteint ses objets et les conçoit avec certitude. Or, c'est un attribut inhérent à la raison de croire à elle-même, et c'est de là que dérive la foi ; si donc la raison intuitive est au dessus de la raison inductive et démonstrative, la foi de la raison à elle-même dans l'intuition est plus pure, plus élevée que la foi de la raison à elle-même dans l'induction et la démonstration. Rappelez-vous encore que les vérités que la raison découvre intuitivement ne sont pas arbitraires, mais nécessaires; qu'elles ne sont pas relatives, mais absolues : l'autorité de la raison est absolue ; c'est donc un caractère de la foi, attachée à la raison, d'être absolue

comme elle. Voilà déja des caractères admirables de la raison, et de la foi de la raison à elle-même.

Ce n'est pas tout; lorsque nous venons à interroger la raison sur elle-même, à lui demander son propre principe et la source de cette absolue autorité qui la caractérise, nous sommes forcés de reconnaître que cette raison n'est point nôtre, en ce sens que ce n'est pas nous qui la constituons. Il n'est pas en notre pouvoir, il n'est pas au pouvoir de notre volonté de faire que la raison nous donne telle vérité ou telle autre, ou qu'elle ne nous les donne point. Indépendamment de notre volonté, la raison intervient, et, certaines conditions accomplies, nous donne, j'allais dire, nous impose ces vérités. La raison fait son apparition en nous, quoiqu'elle ne soit point nous, et qu'à aucun titre elle ne puisse être confondue avec notre personnalité : la raison est impersonnelle (1). D'où vient donc en nous

(1) *Fragmens philosophiques*, préface, pag. 22 et 42-43, et Programme d'un *Cours sur les vérités absolues*, *ibid.* pag. 263. Introduction à l'*Histoire de la philosophie*, leçon 6e, pag. 12. — Fénelon, *Existence de Dieu*, prem. part., chap IV, *de la Raison de l'homme* : « A la vérité, ma raison est en moi; car il faut que je rentre sans « cesse en moi-même pour la trouver : mais la raison supérieure « qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à « moi, et elle ne fait point partie de moi-même... Ainsi, ce qui « paraît le plus à nous et être le fond de nous-mêmes, je veux dire

cet hôte merveilleux, et quel est le principe de cette raison qui nous éclaire sans nous appartenir? Ce principe, c'est Dieu, le premier et dernier principe de toute chose. Or, si la raison avait jusqu'alors en elle une foi immense, quand elle s'est rattachée à son principe et qu'elle sait qu'elle vient de Dieu, la foi qu'elle avait en elle s'accroît, non pas en degré, mais en nature, pour ainsi dire, de toute la supériorité de la substance éternelle sur la substance finie, dans laquelle elle fait son apparition. Alors arrive un redoublement de foi dans les vérités que nous révèle la raison suprême dans ces ombres du temps et dans la limite de notre faiblesse.

Voilà donc la raison divinisée à ses propres yeux dans son principe. Or cet état de la raison qui s'écoute et se prend elle-même comme l'écho de Dieu sur la terre, avec les caractères particuliers et

« notre raison, est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit « croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout mo« ment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans « cesse l'air qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans « cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil, dont « les rayons sont des corps étrangers à nos yeux... Il y a une école « intérieure où l'homme reçoit ce qu'il ne peut ni se donner ni at« tendre des autres hommes qui vivent d'emprunt comme lui... Où « est-elle cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente « de moi ?... Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le « Dieu que je cherche? » Voyez aussi Bossuet, *Introduction à la philosophie*, ch. IV, §§ 5-9; et le système entier de Malebranche.

extraordinaires qui y sont attachés, c'est ce qu'on appelle l'enthousiasme. Le mot explique assez la chose : l'enthousiasme, c'est le souffle de Dieu en nous, c'est l'intuition immédiate opposée à l'induction et à la démonstration, c'est la spontanéité primitive opposée au développement ultérieur de la réflexion, c'est l'aperception des vérités les plus hautes par la raison dans la plus grande indépendance et des sens et de notre personnalité. L'enthousiasme à son plus haut degré, et pour ainsi dire dans sa crise, n'est propre qu'à certains individus, et encore à certains individus dans certaines circonstances; mais à son degré le plus faible, l'enthousiasme est un fait tout comme un autre, un fait assez ordinaire, qui n'appartient pas à telle ou telle théorie, à tel ou tel individu, à telle ou telle époque, mais à la nature humaine, dans tous les hommes, dans toutes les conditions, et presque à toute heure. C'est l'enthousiasme qui fait les convictions et les résolutions spontanées, en petit comme en grand, dans les héros et dans la plus faible femme. C'est l'enthousiasme qui est l'esprit poétique en toutes choses; et l'esprit poétique, grace à Dieu, n'est pas exclusivement propre aux poëtes; il a été donné à tous les hommes en quelque degré, plus ou moins

pur, plus ou moins élevé; il paraît surtout dans certains hommes et dans certains momens de la vie de ces hommes qui sont les poëtes par excellence. C'est encore l'enthousiasme qui fait les religions; car toute religion suppose deux choses : 1° que les vérités qu'elle proclame sont des vérités absolues; 2° qu'elle les proclame au nom de Dieu même qui les lui révèle.

Jusque là tout est bien ; nous sommes encore dans les conditions de l'humanité et de la raison, car c'est la raison qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, de l'héroïsme, de la poésie et de la religion; et quand le poëte, quand le prêtre répudient la raison au nom de la foi et de l'enthousiasme, ils ne font pas autre chose, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent (et ce n'est l'affaire ni du poëte ni du prêtre de savoir ce qu'ils font), ils ne font, dis-je, autre chose que mettre un mode de la raison au dessus des autres modes de cette même raison; car, si l'intuition immédiate est au dessus du raisonnement, elle n'appartient pas moins à la raison : on a beau répudier la raison, on s'en sert toujours. L'enthousiasme est donc un fait rationnel qui a sa place dans l'ordre des faits naturels et dans l'histoire de l'esprit humain; seulement ce fait est extrêmement délicat, et

l'enthousiasme peut aisément tourner à la folie. Nous sommes ici sur la borne douteuse de la raison et de l'extravagance. Voilà le principe universel, nécessaire et légitime de la philosophie religieuse, des religions et du mysticisme, principe qu'il ne faut pas confondre avec les égaremens qui peuvent le corrompre. Ainsi dégagé et éclairci par l'analyse, la philosophie doit le reconnaître, si elle veut reconnaître tous les faits essentiels, tous les élémens de la raison et de l'humanité.

Voici maintenant où commence l'erreur. L'enthousiasme est, je le répète, cette intuition spontanée de la vérité, par la raison, aussi indépendante qu'elle peut l'être de la personnalité et des sens, de l'induction et de la démonstration, état qui a été trouvé véritable, légitime et fondé sur la nature de la raison humaine. Mais souvent il arrive que les sens et la personnalité, que l'inspiration doit surmonter et réduire au silence, subsistent et s'introduisent dans l'inspiration elle-même, et y mêlent des détails matériels, arbitraires, faux et ridicules. Il arrive encore que ceux qui participent en un degré supérieur à cette révélation de Dieu, faite à tous les hommes par la raison et par la vérité, s'imaginent qu'elle leur est propre, qu'elle a été refu-

sée aux autres, non seulement à ce même degré, mais en totalité et absolument; ils instituent dans leur esprit, à leur avantage, une sorte de privilége d'inspiration; et comme dans l'inspiration nous sentons le devoir de nous soumettre aux vérités que l'inspiration nous révèle, et la mission sacrée de les proclamer et de les répandre, nous allons souvent jusqu'à supposer que c'est un devoir aussi pour nous, en nous soumettant à ces vérités, d'y soumettre les autres, et de les leur imposer, non pas en vertu de notre puissance et de nos lumières personnelles, mais en vertu de la puissance supérieure de laquelle émane toute inspiration; à genoux devant le principe de notre enthousiasme et de notre foi, nous voulons aussi faire plier les autres sous ce même principe et le faire adorer et servir au même titre que nous l'adorons et que nous le servons nous-mêmes (1). De là l'autorité religieuse; de là bientôt la tyrannie. On commence par croire à des révélations spéciales faites en sa faveur, on finit par se regarder comme un délégué de Dieu et de la providence, chargé non seulement d'éclairer et de sauver les ames dociles, mais d'éclairer et de sauver bon gré malgré ceux qui résisteraient

(1) Introduction, leçon sixième, pag. 12.

à la vérité et à Dieu. La folie de l'enthousiasme conduit bien vite à la tyrannie de l'enthousiasme.

Mais, Messieurs, la folie et la tyrannie qui dérivent souvent, j'en conviens, du principe de l'inspiration, parce que nous sommes faibles et par conséquent exclusifs et par conséquent intolérans, sont essentiellement distinctes de ce principe. On peut et on doit amnistier, honorer même le principe, et en même temps condamner ses égaremens. Au lieu de cela, Locke confond l'abus du principe, c'est-à-dire l'enthousiasme extravagant, propre à quelques hommes, avec le principe lui-même, c'est-à-dire l'enthousiasme vrai, qui a été donné à tous les hommes à quelque degré. Il ne voit dans tout enthousiasme qu'un mouvement déréglé de l'imagination, et partout il s'applique à y mettre des barrières hors du cercle des passages authentiques et légitimement interprétés des livres saints. J'approuve cette prudence; je l'admets en tout temps, et je la conçois bien plus encore quand je songe aux extravagances de l'enthousiasme presbytérien ou puritain dont Locke avait sous les yeux le triste spectacle; mais il ne faut pas que la prudence dégénère en injustice. Que dirait l'école sensualiste si, par prudence aussi,

l'idéalisme voulait supprimer les sens à cause des excès auxquels ils peuvent conduire et conduisent très souvent, ou le raisonnement, pour les sophismes qu'il engendre? Il faut être sage avec mesure, *sobriè sapere;* il faut être sage dans les limites de l'humanité et de la nature; et Locke a eu tort de considérer bien moins l'enthousiasme en lui-même que ses conséquences, et ses conséquences folles et funestes.

Suit le chap. xx, *sur les causes d'erreur.* Toutes celles que signale Locke avaient été déja à peu près reconnues avant lui; ce sont: 1° le manque de preuves; 2° le défaut d'habileté à les faire valoir; 3° le manque de volonté d'en faire usage; 4° les fausses mesures de probabilités que Locke réduit aux quatre suivantes: 1° propositions qui ne sont ni certaines ni évidentes en elles-mêmes, mais douteuses et fausses, prises pour principes; 2° hypothèses reçues; 3° passions ou inclinations dominantes; 4° autorité. On ne lira pas sans profit ce chapitre de Locke; mais je ne veux insister que sur le dernier paragraphe, ainsi intitulé: « § 18: Les hommes ne « sont pas engagés dans un si grand nombre d'er- « reurs qu'on s'imagine. » Je vous avoue que le titre de ce chapitre m'avait singulièrement plu dans l'optimisme que vous me connaissez. J'es-

pérais trouver dans le bon et sage Locke ces deux propositions qui me sont si chères; d'abord, que les hommes ne croient à aucune erreur autant qu'à la vérité, ensuite qu'il n'y a pas une erreur où il n'y ait un peu de vérité. Loin de là, je me suis aperçu que Locke faisait de l'humanité, relativement à l'erreur, une apologie bien peu favorable. Si les hommes ne sont pas si fous qu'ils le paraissent, c'est que, selon Locke, ils ne croient guère aux folles opinions dont ils ont l'air d'être pénétrés, et qu'ils les suivent uniquement par habitude ou par entêtement ou par intérêt. « Ils sont résolus de se tenir « attachés au parti dans lequel l'éducation ou l'in« térêt les a engagés; et, là, comme les simples « soldats d'une armée, ils font éclater leurs cla« meurs et leur courage selon qu'ils sont dirigés « par leurs capitaines, sans jamais examiner la « cause qu'ils défendent ni même en prendre au« cune connaissance... Il suffit à un tel homme « d'obéir à ses conducteurs, d'avoir toujours la « main et la langue prêtes à soutenir la cause com« mune, et de se rendre par là recommandable à « ceux qui peuvent le mettre en crédit, lui pro« curer des emplois ou de l'appui dans la société. » Soit, pour quelques hommes; mais cela est-il vrai de tous? Ici encore Locke s'est laissé troubler

par le spectacle de son temps, où, parmi tant de folies, il pouvait bien y en avoir quelques unes de simulées ; mais toutes ne l'étaient pas et ne pouvaient pas l'être. Je conviens que, dans les temps de troubles et de révolutions, l'ambition prend souvent l'étendard d'extravagances qu'elle méprise pour mener la foule; mais il ne faut pas non plus calomnier l'ambition. Tout est dans tout dans l'humanité, et l'on peut être à la fois et très ambitieux et très sincère. Cromwel, par exemple, était, selon moi, puritain sincère jusqu'au fanatisme, et avide de domination jusqu'à l'hypocrisie; et encore l'hypocrisie est-elle en lui plus obscure et plus douteuse que le fanatisme. Il ne fit probablement qu'exagérer les opinions qui étaient dans son cœur, et caresser des passions qu'il partageait. Sa tyrannie n'est point une preuve de l'imposture de son ardeur républicaine. Il est des temps où la cause la plus populaire a besoin d'un maître qui la gouverne et la représente, et où le bon sens, qui reconnaît la nécessité, et le génie, qui sent sa force, poussent aisément une ame ardente au pouvoir arbitraire sans trop d'égoïsme. Périclès, César, Cromwel, un autre encore, pouvaient aimer très sincèrement l'égalité au sein de la dictature. Il y a peut-être aujourd'hui dans le

monde un homme dont l'ambition est la dernière espérance du pays qu'il a deux fois sauvé, et que seul il peut sauver encore en lui appliquant une main ferme. Mais laissonslà les grands hommes, souvent condamnés à n'être pas compris en expiation de leur supériorité et de leur gloire; laissons les chefs, venons à la foule : là, l'explication de Locke tombe d'elle-même. En effet, on peut expliquer, jusqu'à un certain point, les folles opinions de quelques hommes par l'intérêt qu'ils ont de simuler celles des masses sur lesquelles ils veulent s'appuyer; mais il implique que les masses prennent de fausses opinions par imposture; car apparemment elles ne veulent pas se tromper elles-mêmes. Non, Messieurs, ce n'est pas ainsi qu'on peut justifier l'erreur et l'humanité. Leur vraie apologie est celle que j'en ai tant de fois donnée, et que je ne cesserai de répéter, qu'il n'y a point d'erreur complète dans un être intelligent et raisonnable. Les hommes, individus et peuples, hommes de génie et hommes ordinaires, donnent dans beaucoup d'erreurs sans doute, et s'y attachent, mais non par ce qui les fait erreurs, mais par la part de vérité qui est en elles. Examinez à fond toutes les erreurs célèbres, politiques, religieuses, philosophiques, il n'y en a pas une qui n'ait une por-

tion considérable de vérité, et c'est par là qu'elle a pu trouver créance dans l'esprit des grands hommes qui l'ont introduite sur la scène du monde, et dans l'esprit de la foule qui a suivi ces grands hommes. C'est la vérité jointe à l'erreur qui fait la force de l'erreur, qui la fait naître, la soutient, la répand, l'explique et l'excuse; et les erreurs ne se succèdent dans le monde qu'en traînant avec elles et en apportant, pour leur rançon, en quelque sorte, autant de vérités, qui, perçant à travers les nuages qui les enveloppent, éclairent et conduisent le genre humain. Ainsi j'approuve complétement le titre du paragraphe de Locke, mais j'en rejette le développement (1).

Le XXI[e] et dernier chapitre contient une di-

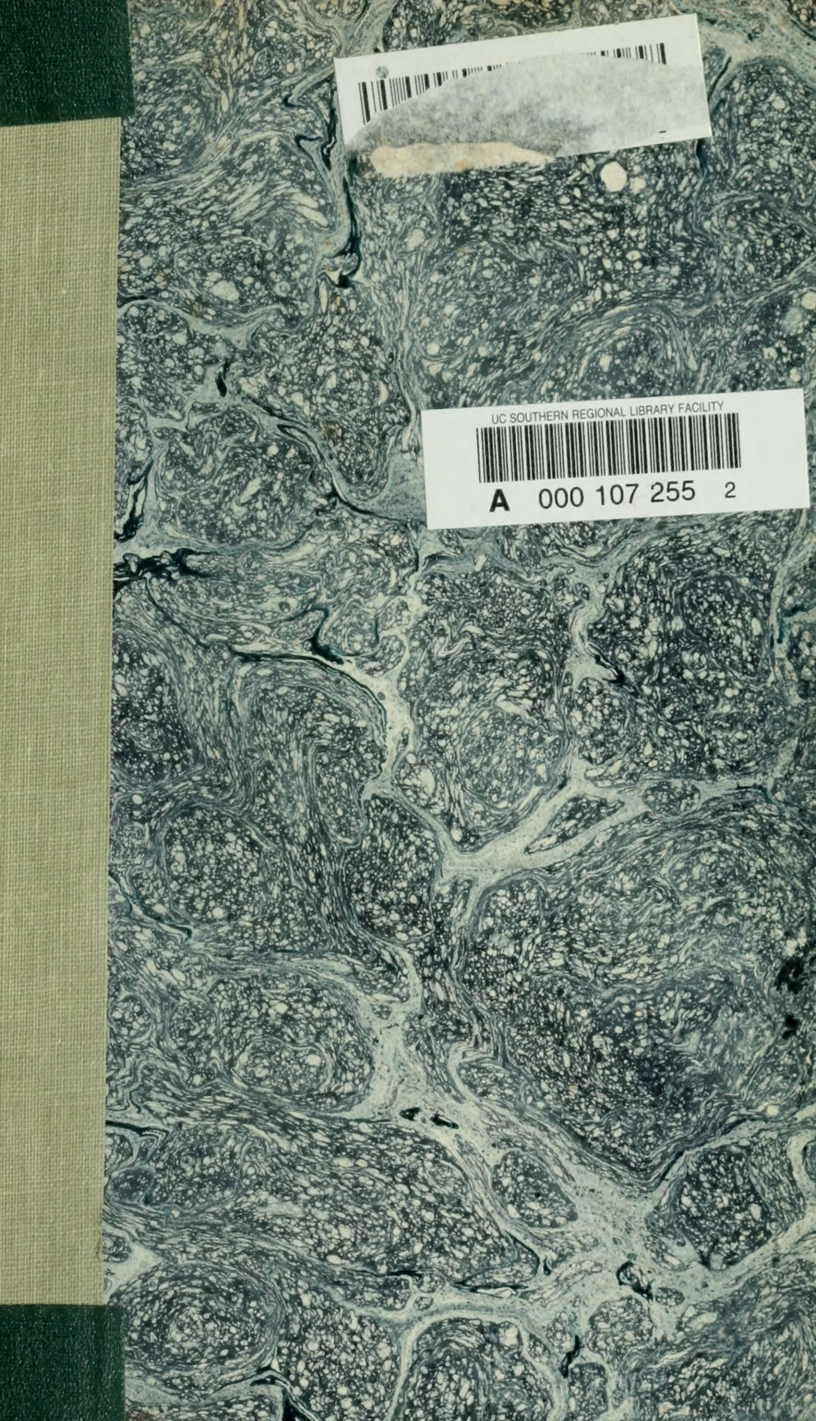
(1) Je suis encore heureux d'appuyer une opinion qui m'est si chère de la plus grande autorité philosophique que je reconnaisse parmi les modernes, celle de Leibnitz. Voici comme il répond à Locke : « Cette justice que vous rendez au genre « humain ne tourne point à sa louange, et les hommes se- « raient plus excusables de suivre sincèrement leurs opinions » que de les contrefaire par intérêt. Peut-être pourtant qu'il « y a plus de sincérité dans leur fait que vous ne semblez « donner à entendre; car, sans aucune connaissance de cause, » ils peuvent être parvenus à une foi implicite en se soumettant « généralement et quelquefois aveuglément, mais souvent de « bonne foi, au jugement des autres, dont ils ont une fois reconnu « l'autorité. Il est vrai que l'intérêt qu'ils y trouvent contribue à « cette soumission ; mais cela n'empêche point qu'ainsi l'opinion « ne se forme. »

vision des sciences en physique, pratique, et logique ou grammaire. Locke entend ici par la physique la nature des choses, non seulement celle des corps, mais celle des esprits, Dieu et l'ame; c'est la physique antique et l'ontologie moderne. Je n'ai rien à dire de cette division, sinon qu'elle est assez vieille (1), évidemment arbitraire et superficielle, et bien inférieure à la division célèbre de Bacon, reproduite par D'Alembert. J'ai même bien de la peine à me persuader que l'auteur de ce paragraphe ait connu la division de Bacon. Je vois bien plutôt ici, comme dans le troisième livre sur les signes et les mots, le souvenir de la lecture de Hobbes.

Nous voici arrivés, Messieurs, au terme de cette longue analyse du quatrième livre de *l'Essai sur l'entendement humain*. J'ai suivi pied à pied, chapitre par chapitre, toutes les propositions importantes renfermées dans ce quatrième livre, comme je l'avais fait pour le troisième, pour le deuxième et pour le premier. Cependant je ne vous aurais pas donné une vue complète de l'*Essai sur l'entendement humain*, si je ne vous faisais connaître encore quelques théories d'une haute importance, qui, bien que jetées épisodiquement dans l'ouvrage de Locke, tiennent

(1) Tome I, leçon 8e.

intimement à l'esprit général de son système, et ont acquis dans l'école sensualiste une autorité immense. Il m'a donc paru convenable de réserver ces diverses théories pour un examen particulier : je me propose de vous les faire connaître dans ma prochaine leçon, qui sera la dernière de cette année, et renfermera mon jugement collectif et définitif sur la philosophie de Locke.


UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 107 255 2

